
NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07022268 6

Lydia.

Philosophisches Jahrbuch

von

Dr. A. Günther und Dr. J. E. Veith.

Zweiter Jahrgang.

Zweite Abtheilung.

Wien 1851.
Bei Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

Motto.

Schadet ein Irrthum wohl? Nicht immer! aber das Irren
Immer schadet's. Wie sehr, sieht man am Ende des Weges.

Göthe.

Gedruckt bei Ant. Benko.

Inhaltsverzeichniß *).

*) Wegen Unterbrechung des Druckes durch die Kriegsrüstung im Spätherbst 1850, konnte diese zweite Abtheilung des zweiten Jahrganges der Lydia erst mit dem Beginne des laufenden Jahres vollendet werden. Dieß zur Entschuldigung der Verlagshandlung und der Herausgeber.

Prolegomena.

Zur
Naturgeschichte des Diable boiteux.

§. 1. Die Historia vom Lombardenkönig Thunibert.

Es gab einst zwei Herren vom longobardischen Adel, leibliche Brüder — die Grafen Ado und Grauso; die standen dem König Thunibert nicht zu Gesichte; weßhalb er sie einst zu sich entboten hatte in sein Gemach, um sie auf kürzestem Wege aus dieser Zeitlichkeit hinweg zu räumen. Weil er aber dazu eines tüchtigen Gehülfen bedurfte, so hatte er einen Mann seines Vertrauens zu sich beschieden, den er davon in Kenntniß setzte. Während er nun mit diesem Geheimrath die Geheimthat besprach, schwirrte ihm eine große Brummfliege ums Haupt umher, und war auch einigemal

frech genug, sich auf seine Nase nieder zu lassen. Endlich ward der König ergrimmt, und da sie eben an der Wand saß, schlug er mit einem scharfen Messerlein nach ihr, und schlug ihr ein Beinlein ab. Die Fliege, so verstümmelt, sauste noch einmal um sein Haupt herum, und flog dann zum offenen Fenster hinaus. Es hatte sie zwar eins ihrer Füßlein gekostet; allein sie wußte nun was sie wußte. Bis hieher der Historie erster Theil.

§. 2. Der obbenanten Historia zweiter und dritter Theil.

Eine und die andre Stunde verstrich, alles war bestens oder schlimmstens vorbereitet; allein die beiden Opfer, die längst schon hätten sich einfinden sollen, zeigten sich nicht. Das ward endlich dem Langbart verdächtig; er sendete Boten und Sucher aus, und bald ward ihm gemeldet: die beiden Brüder hätten sich in die nächste Kirche geflüchtet, und stünden dort dicht am Altar. Da loderte zwar des Königs Zorn auf gegen den Vertrauten, den er einen Verräther schalt; doch besann er sich bald, daß dieser nicht von

seiner Seite gekommen. So blieb ihm nichts übrig, als sich in das Asyl zu verfügen, und mit den dort Geborgenen zu unterhandeln. Denn da nunmehr die Neugierde alle übrigen Vorsätze zurück drängte, so kündigte er ihnen bei seiner fürstlichen Ehre die volle Huld und Gnade an, sofern sie ihm berichten wollten, auf welchem Wege sie hinter das Geheimniß gekommen. Die Herren Gebrüder Ado und Grauso ließen sich nicht lange bitten. Als wir, sagten sie, Eurer Einladung gehorchend, in den Saal eintraten, der zu Eurem Gemache führt, da kam uns ein ehrbarer Mann entgegen, der nur Ein Bein hatte; dieser warnte uns, und sprach: sehet euch vor, ihr kühnen Recken, denn der König will euch ans Leben. Da haben wir uns denn hier einsperren lassen an heiliger Stätte. — Der König stutzte; ihm kam die Fliege in den Sinn, der er ein Beinchen abgeschlagen, dann dachte er an den Ehrenmann mit Einem Beine; und das stimmte ihn so ernsthaft, daß er sich die Sache zu Herzen nahm, und sein gegebenes Wort getreulich hielt.

§. 3. Der obbenannten Historie Nutzanwendung.

Wir entnehmen dieselbe dem Magister Georgius Steinhart, Diener am Worte Gottes zu Dürrweitzschen in Sachsen anno 1596, der zu dieser Geschichte Folgendes bemerkt: »Sieh einmal, lieber Christenmensch, »wie frumm ist einmal der alte Hans Schabenfro der »T*** worden, der die beiden Grafen von des Kö»nigs bösem Fürsatz darf und kann erlösen! Aber »lerne ein Jeder nur daneben (also nicht daraus), »daß des bösen Feindes Handwerk sey, böses thun. »Derwegen, ob er gleich bisweilen etwas Gutes »wirket und schaffet, so thut er's doch nur darum, »daß daraus mehr Arges komme und erwachse, und »er also das Uibel ärger mache.«

§. 4. Der mitgetheilten Nutzanwendung Kritik.

Für einen Supranaturalisten möchte diese Application nicht ganz übel seyn, sofern sie im weitern Fortgang der Geschichte ihren Beleg gefunden hätte,

was jedoch nicht der Fall ist. Möglich, daß die beiden Kämpen Ado und Grauso in der Folge vieles Uibel angerichtet haben, und diese Notiz hätte dem Magister Steinhart auf die Beine geholfen. Allein er war eben nur Prediger, und kein Prophet, sonst hätte er sich mit keinem philisterhaften Daneben begnügt, sondern in dem Hans Schadenfroh entschiedener den alten syrischen Sonnen- und Fliegengott oder Belzebub, und zugleich auch den modernen diable boiteux erkannt und nachgewiesen; und zwar aus der Geschichte alles dessen, was die Diener am Worte Gottes aus dem Worte Gottes gemacht haben, bis endlich das göttliche Substantivum in die Form des Verbum verflüssigt wurde, so daß zuletzt ein Lavastrom oder Feuerbach daraus entstand, der den ganzen polemisch mystischen Weingarten verwüstete.

§. 5. Fernere kritische, physiologische und dämonologische Bemerkungen.

Im Reiche der Wissenschaften führt die Großmutter Kritik, die schon im verlornen Paradiese als Privatdocentinn aufgetreten, die Hegemonie; alle müssen

ihr ein Contingent stellen. Darum wird sie die mitgetheilte Historie sehr leicht abzufertigen wissen. Daß ein Physiokrat etwelche Menschen, sie seyen Grafen oder Leute, aus dem subjectiven ins objective Daseyn fördern will, ist nichts Besonderes; vide die Geschichte der Baktrianer, Karakalpaken, Afghanen, der alten und der modern demokratischen Longobarden. Daß es unter den Insecten Zweiflügler gibt, die sich den Leuten, ohne Ansehen der Person, auf die Nase setzen, das gehört in die Naturgeschichte. Daß auch große Herren über so winzige Geschöpfe sich ärgern, lernt man aus der Biographie des Kaisers Domitianus. Daß ein edler Unbekannter um den geheimen Anschlag des Lombarden gewußt, darüber wird kein Polizei-Präfect der guten Stadt Paris sich verwundern. Daß derselbe ein Real-Invalid gewesen mit Einem Bein, ist ein zufälliger Nebenumstand. Daß die Verwarnten in einer Kirche ihr Asyl gefunden, ist das Ergebniß der Ansicht des romantischen Zeitalters, in welchem der Weltgeist durch das papierne Faß noch nicht hindurch gekommen. Daß endlich Thunibertus Rex aus dem steckbrieflichen Defekt eines Fußes die Identität der Fliege und des

Unbekannten entdeckt, und auf das eigentliche Wesen oder aber Unwesen dieser beiden Phänomene — den Dämon — einen gründlichen Verdacht geworfen hat, das möchte um so verwunderlicher seyn, als die Fliege, die von der Natur mit sechs Füßen begabt ist, nach der Amputation des Einen doch noch Fünf übrig behielt, so daß die steckbriefliche Beschreibung auf den Einbein kaum anzuwenden war. Hier mußte wohl der Einfluß derjenigen bornirten Denkweise das Meiste thun, die man im subjectiven Leben Superstition und Gewissen nennt; und dieß scheint um so sicherer anzunehmen, als der Lombarde trotz seines langen Bartes doch noch auf dem Standpunkte der sogenannten Vorstellung sich befand.

§. 6. Der Achilles kritischen Bedenkens.

Ein Punkt bleibt in jener Historie dunkel, und dieser dunkle Punkt möchte es seyn, durch welchen sie höchst abenteuerlich und ungeheuerlich sich gestaltet. Die Einhörner oder Monoceroten sind (abgesehen vom Nashorn) zweifelhaft oder fabelhaft; wo findet sich aber in der weiten Welt ein Einfuß oder Monopodium? Und welche Bewandtniß hatte es demnach mit dem Einfuß,

der den beiden zweifüßigen Brüdern so human entgegen geschritten, um sie zu belehren, daß sie mit dem Könige nicht auf bestem Fuße stünden? Die moderne Philosophie, bei welcher Alles möglich ist, hilft uns zwar über gewiße alt rationalistische Bedenken leicht weg. Derselbe Dämon, der als mutilirte Fliege zu einem Fenster hinaus geflogen, konnte durch ein anderes Fenster wieder als mutilirter Mensch herein kommen, da alles Endliche an der Unvollkommenheit hinkt. Dinge der Art sind im Reiche der Metamorphosen, welche die Urkraft mit Hülfe des Urstoffs durchwandert, nichts Unerhörtes; und König Langbart war weder der erste, noch der letzte, der daran glaubte. Bleibt nur die Quästion: wie jene Menschengestalt auf Einem Fuße einher gegangen? Gehen, Schreiten setzt offenbar mindestens zwei Füsse voraus, von welchen der eine den Körper stützt und trägt, während der andere gehoben wird. Schon in jedem Syllogismus muß der erste Fuß fest stehen, während der zweite zum atqui sich erhebt; und selbst Mephisto kann den Pferdefuß nicht entbehren, wenn er in der Welt fortkommen will.

Nun wird in unsrer Historie nicht gemeldet, und auch dem Magister Steinhart ist es nicht eingefallen, darnach zu fragen: ob jener edle Unbekannte, der in jedem Ifflandisch-Pelagianischen Gefühlsdrama ein Glück machen könnte, mit Stelzfuß und Krücke gerüstet war oder nicht? Die Kritik kann das eine wie das andere beweisen; wir hingegen müssen uns geradezu für den Mangel einer solchen Maschine entscheiden, weil in dieser Begebenheit alles natürlich, folglich urgeistig und magisch, nichts aber künstlich vorgegangen. Der Fremdling also ging oder hüpfte auf Einem Fuße; sonst hätte die ganze Geschichte kein Aufsehen gemacht, und wäre des Erzählens nicht werth. Und darinn eben liegt der Schwerpunkt der Sache. Thue ihm das nach, wer Lust hat; er möge nun ein Mann des Fortschrittes seyn, oder des Rückschrittes, welcher letztere, aus Mangel eines Auges im Occiput, noch weit mehr Vor- oder Rücksicht fordert! Oder sollte es wirklich an solchen Akrobaten nicht fehlen? Wir wollen sehen.

§. 7. Was ein Paradoxon sey, und wie die Heterodoxen damit umspringen.

Bekannt ist jene Definition, die eine geistreiche Frau ersonnen: ein Paradoxon sey eine solche Wahrheit, die allzu vorschnell und hastig in die Welt eingetreten, und ob solcher Eile sich den Fuß übertreten oder verstaucht hat. Darum muß auch jedes Paradoxon eine Weile das Bette hüten, und kalte Umschläge brauchen, ehe es wieder auf beide Füße, und als Orthodoxon zu Ehren kommt. Ob jedoch diese Definition von allen paradoxen Behauptungen gilt, ist um so mehr zu bezweifeln, als auch die Lüge, und zwar viel öfter, mit solcher Einseitigkeit Parade macht. In unsrer Zeit hat ein großer Dämonenbanner in seiner »Religionsphilosophie« seine Ansicht über alle bisherige Religion und Philosophie mit dem Kernspruch ausgedrückt: »Meine Philosophie ist keine Philosophie, und meine Religion ist keine Religion!« Dieses Paradoxons haben alsbald zwei Parteien sich bemächtigt, um es nach ihrer Weise zurecht zu legen. Die eine hat es in den Denkspruch transfigurirt: »Meine

Philosophie ist keine Religion;« die andre in den conträren: »Meine Religion ist keine Philosophie.« Der einen genügt Denken und Wissen ohne Glauben; die andere bescheidet sich mit dem Glauben ohne Wissen. Reine Philosophie mit Beseitigung aller Religion; reine Religion mit Beseitigung aller Philosophie. Glück zu, ihr wechselseitigen Antipoden und vermeintlichen Monopoden! Der Känguruh, der von seinen vier Füßen nur zwei brauchen kann, macht doch damit gewaltige Sprünge oder Sätze; eure theo-kosmischen Sätze oder Sentenzen bewegen sich nur auf Einem Fuße. Wie weit gedenkt ihr damit zu kommen?

Vernünftiger hätten beide Interpreten gethan, in diesem Falle dem Meister Asmus nicht zu folgen, der da behauptet: ein Gedankenstrich bedeute einen gänzlichen Gedankenmangel. Wie überhaupt wenig Neues ist unter der Sonne, so hat ja schon Schiller in einem zweibeinigen Vers oder Distichon die Welt belehrt: er bekenne sich aus Religion, oder vor lauter Religion zu keiner — — d. h. vor lauter Christenthum zu keiner vorhandenen Confession des Christenthums! Ob

er, damit etwas Wahres oder Großes ausgesagt, wollen wir hier zwar nicht untersuchen, denn wir sind »keine Pustkuchen;« wir führen das Exempel nur an, damit man daraus eruire: daß Feuerbach offenbar seine Religion mit seiner Philosophie zusammen gestellt habe, um sagen zu können: daß die eine wie die andere keine sey — scilicet keine von den bisher vorhandenen. Immerhin also will er als ein echtes Platonisches Animal betrachtet seyn, das auf zwei Füßen geht.

§. 8. Thunibertus redivivus.

Wer sollte nicht anstaunen jene geheimnißvolle apokalyptische Vision von dem gewaltigen Engel, der in seiner Hand ein offenes Buch trägt, und der mit dem rechten Fuße auf dem Weltmeer, mit dem linken auf der Erde steht? Allein unsre Zeit ist blasirt; sie staunet nichts an, es gibt für sie kein Mysterium. Das offene Buch ist die Hegel'sche Philosophie, beschrieben mit der jenseitigen Kategorienwelt des Absoluten; der rechte und linke Fuß bedeutet sein Jenseits und Diesseits, das feste Land des Seyns an sich, und den stürmischen Ocean des Seyns für sich. Jedoch was wil

das helfen? Mag immerhin jene heilige Vision die beiden Füße des Engels schildern als zwei Feuersäulen; der Gluthstrom oder Feuerbach hat den einen, der auf dem Festlande stand, hinweg genommen. Nach der Monistischen Lehre war der Gedanke das **Prius**, das Seyn aber (die Natur) erst aus dem Gedanken hervorgegangen. Allein der neuere Meister hat gezeigt: daß gerade umgekehrt die Natur das Prius sey, und daß von dieser aus der Mensch zum reinen Gedanken aufsteige, jedoch nur mit Hülfe einer willkürlichen Abstraction. Durch die Priorität des Denkens war das Hegel'sche Absolute zur Würde eines jenseitigen Subjectes erhoben worden; hatte aber Feuerbach einmal jene Priorität beseitigt, so war er auch der gehässigen jenseitigen Categorienwelt los und ledig; und er konnte nun ohne weiters mit der Gründung seines Denkreichs auf dem Boden der (Hegel'schen) Naturphilosophie beginnen. Den beiden Brüdern Abo und Grauso, id est dem Philosophen und dem Theologen aller früheren Zeiten, hatte er die Vertilgung zugedacht; und als bei diesem Vorhaben die Brummfliege der Speculation gleichsam höhnisch und neckisch ihn umschwirrte, hat

er ihr mit dem wohlgeschliffenen Messerlein der scharfsinnigen Dialektik ein Füßlein abgeschlagen. Freilich mußte auch er es erfahren, daß Fünfbein als Einbein wiederkehrt, um das philosophische und das religiöse Publikum vor seinem Feinde zu warnen.

§. 9. Peripateticus claudicus.

Es ist jedoch nichts schmählicher, als ein Peripatetiker mit einem lahmen Fuße. Dieß Urtheil hat der alte Demonax über den hinkenden Ruffinus gefällt, der seine Ehre darein setzte, mit den Peripatetikern steten Umgang zu führen. Das Unziemliche davon ist, wie bekannt, schon aus dem Namen jener Schule ersichtlich. Wenn aber schon der Patriarch an einem Fuße erlahmte, als er sich unterfing, den Unendlichen zu bezwingen, was soll erst mit dem Einfüßigen Monismus werden, der das Unendliche logisch abzurichten und einzuschulen unternimmt?

Darum war es dem Meister der Immanenz ein leichtes, dem alten Monismus einen Streich zu versetzen, der den jenseitigen Fuß des subjectiv Absoluten so bedenklich traf. Die monistische Philosophie selber

ist es ja, von welcher sogar die Natur als der absolute Geist an sich bezeichnet wird; und zwar deßhalb, weil sie die Natur als den Abgrund ansieht, in welchen der absolute und apriorisch subjective Geist sich hinein stürzt, und zwar seiner selbst sicher, um endlich im Auge des Menschen sein Ebenbild zu schauen, und (mit der Stimme des Menschen) auszurufen: »Das ist Fleisch von meinem Fleische, und Geist von meinem Geiste!«

So läßt ein Jünger Hegels (Rosenkranz) pathetisch genug sich vernehmen, aber nichts weniger als peripatetisch. Wie will der Monopode weiter kommen, wenn nicht kopfüber? Es bleibt ihm keine andere Wahl, als die einer vormärzlichen, ja vorweltlichen Ueberstürzung des Absoluten; da es ja ohnehin durch die Chronologen erwiesen ist, daß der Kalender der Erdenwelt mit dem März seinen Anfag genommen. Der absolute Geist wagte dabei keinen Salto mortale, denn er war ja sicher, sich da, wo er nimmer tiefer stürzen konnte, wieder anzutreffen, und auf sich selber zu besinnen, nämlich in der Menschheit! Allein offenbar hat ihn bei diesem Falle doch ein Unfall getroffen;

er hat seinen einzigen Fuß entzwei gebrochen: in Fleisch und Geist. Und obwohl er vor seiner Selbsthingabe in das An Sich ein purer Geist gewesen, macht er mittelst der Dialektik aus der Noth eine Tugend, oder vielmehr aus der Verlegenheit eine Lüge, und bildet sich ein: Er sei schon als absolutes jenseitiges Subject ein solcher Dualismus von Fleisch und Geist, von Materie und Gedanke gewesen. Denn wie könnte er sonst in der Menschheit nicht bloß den Geist von seinem Geiste, sondern sogar auch das Fleisch von seinem Fleische begrüßen? Da war der Urvater aller Philosophen doch weit besser berathen, der, als er sein Ebenbild sah: sich mit dem Urtheil begnügte: »Hier ist Bein von meinem Gebeine, und Fleisch von meinem Fleische!« Wie er kein Monist war so wußte er auch: daß sein Geist keiner Emanation und Diremtion fähig sey; und er würde sehr treffliche Fortschritte gemacht haben, hätte die fußlose Schlange ihn nicht in die Ringe ihrer Dialektik verwickelt.

§. 10. Wie Meister Pyrorhyax den großen Weltspuck enthüllt.

Die Selbstüberstürzung, die dem Monismus hilft,

sich in den fast absoluten Dualismus zu verwandeln, ist letztlich doch nur ein Gaukelspiel. Was der Jünger Hegel's dem absoluten Geiste in den Mund legt, der doch so abstrakt und fleischlos ist, als je ein Schüler Gautama-Buddha's ihn sich dachte, das läßt Feuerbach viel passender, der Natur gegenüber, den Menschen sagen, welcher ja, wie alle Welt zugibt, sowohl seine Geistseele oder Seelengeist als sein Fleisch der Natur verdankt. Mit diesem Siegel hat er ja seine Philosophie, im Gegensatze zur Transcendenz des Monismus, als Immanenzlehre bezeichnet.

Eben deßhalb ist er auch in seinem Rechte, wenn er seine Religion keine nennt, und wenn er seinem Gotte (im absoluten Diesseits) andächtig dankt, daß er ihn hat einen Atheisten werden lassen, der von keiner solchen Täuschung und Verkehrtheit befangen, wie die Anderen. Denn die Religion der anderen, zum Denkvolk gehörenden Leute (sie seyen nun Theologen oder bloße Theosophen), was hatte sie zum Gegenstande? Nicht etwa überhaupt das absolute Seyn — denn dieses läßt auch Feuerbach unangetastet — sondern dieses absolute Seyn als ein jenseitiges (trans-

cendentes) Daseyn, mit Einem Worte: als Gott; und diesen wiederum als den bloß überweltlichen, bald auch den außerweltlichen, persönlichen, oder (was dasselbe sagt) als den objectiven Gott.

Hier hat eben der alte Weltspuck im Großen sein Laboratorium. Die speculirende Menschheit ist es, die vom reflectirten Licht hinter das Licht geführt wird; so lange es ihr nicht einfällt: gleich der Katze hinter das Speculum zu schleichen, woselbst sie dann nur sich allein ausfindig machen würde. Die Gegenständlichkeit (Objectivität) Gottes beruht nähmlich, wie der neue Isispriester lehrt, einzig und allein auf der Objectivirungs- und Projectionsfähigkeit der Natur, so daß »der Glaube, als ob Gott auch außerhalb des Menschen existire, nichts anderes als die Wirkung eines Spuckes ist, den die Natur im Kopfe des Menschen treibt.«

§. 11. Wie Meister Pyrorhyax die Enthüllungen mit Verhüllungen bereichert.

Wenn wir uns die eben mitgetheilte Erklärung näher anschauen; so entdecken wir: daß der Meister selbst in der Folge nicht ganz damit zufrieden war.

Einmal nämlich sagt er ausdrücklich: »Auf dem Standpunkte, wo der Mensch den Ursprung Gottes aus der Natur vergißt, ist Gott — ohne allen Anthropomorphismus — nichts anderes als das Wesen der Vernunft.« — Ein andresmal wieder lehrt er: »Wir verwandeln dadurch die Natur in Gott, daß wir unser Gemüth und unsere Fantasie in die Natur hinein dichten.« — Ein drittes mal lesen wir in seinen Schriften: »Das göttliche Wesen, (das nach der Aussage der Religion sich in den Wirkungen der Natur offenbaret), ist nichts anderes, als die Natur selber, aber als Gott gefaßt wegen unsrer Abhängigkeit von ihr. Denn das Gefühl von derselben (der Abhängigkeit) ist der Grund der Religion; der Gegenstand aber, von dem wir abhängen, ist die Natur.«

Aus diesen Aeußerungen ist nun deutlich zu ersehen: daß die Natur ihren Spuck nicht erst im Kopfe des Menschen, sondern schon früher, vor und mit der Bildung des ersten menschlichen Kopfes begonnen hat, welcher letztere als ihr Hauptorgan, ihre wunderlichen Launen bloß vollziehen hilft.

Ob diese Verbesserung der obigen Erklärung mehr

Klarheit gibt, ist sehr zu bezweifeln; jedenfalls empfiehlt sich diese durch ihre Popularität. Es ist so finster im Innern des Schädelgewölbes; was für Spuck kann darinnen nicht vorgehen. Inzwischen, was die Theorie von der Abhängigkeit betrifft, so findet sie in der zum Eingang erzählten Historie Belege genug. Denn als im Kopfe Thuniberti der finstere Gedanke aufstieg: in den beiden jungen Köpfen des Abo und Grauso dem Naturspuck ein Ende zu machen; da ward allen Dreien Rath und That und Hülfe durch den Respekt vor einer geheimnißvollen geistigen Macht, von welcher auch der Despot sich abhängig fühlte. Diese Hörner des Altars, bei welchen die Verfolgten ihre Sicherheit fanden: welchen Norkianer erinnern sie nicht an die Hörner am Widderkopfe des Jupiter Ammon? Und wer kennet nicht das planetarische oder mythologische Verhältniß des Sonnengottes Bel oder Baal zu dem Geschmeiße der Hornissen, Schnecken und Fliegen? Dieselben Hörner erscheinen, wie die Sonnenstrahlen am Sonnengott, als Lichtstrahlen am Haupte des Jehova-Dieners Moses: Jehova oder Jovis ist identisch mit Jupiter; und so wiederholt sich der Weltspuck in un-

zähligen Reflexen. Quot capita, tot sensus; so viel Köpfe, so viele Fantasie-Geschöpfe.

§. 12. Fortschritt von der optischen zur akustischen Lösung des Weltspucks.

Ob der große dramatische Darsteller des Weltspucks ein Transcendenz- oder Immanenz-Philosoph gewesen, ist schwerlich auszumitteln; man müßte denn die bekannte Kritik des hallerischen Denkspruchs zu Hülfe nehmen: »In das Innere der Natur dringt kein menschlich Auge.« Denn Meister Göthe replicirte: »Narr, steckst ja selber drinnen.« In das Innere der Natur dringt kein Auge, weil es eben nur die Erscheinung sieht. Was aber der Augapfel nicht vermag, das vermag der Adamsapfel oder Kehlkopf mit seinem Adnexum, der Zunge. Der Spuck, den die Natur im Kopfe treibt, findet erst im Kehlkopfe seinen intelligenten Ausdruck. Der Gedanke wird Wort, und das Wort erzeugt Gedanken.

Betrachten wir uns einmal, wenn gleich nur im Fluge, die Fliege des Königs Thuribertus. Sie besitzt ein facettirtes Auge mit vielen tausend reflectirenden

Spiegelflächen; und weil die Luft mit Sonnenstäubchen, Atomen und Infusorien-Eiern über Gebühr angefüllt ist, so hat sie auch etwelche ganz artige, feinbehaarte Pinselfüßchen bei Handen, um ihre Augengläser fleißig damit abzuwischen. Aber mit all den tausend Argusaugen hätte sie doch das Geheimniß des Königs nicht erlauscht, wäre sie nicht mit einer Art von Gehör versehen gewesen, und daher auch mit jenem Ansatz zur Sprache, die auf der Stufe des Summens und Brummens sich kund giebt. Die Natur jedoch, die recht gut weiß, daß sie mit dem Lichtspiegel allein nicht gänzlich zu Sich und zu Geiste kommt, ruht und rastet nicht, bis sie den Schallspiegel des Trommelfells am Kopfe angebracht, und in die sichere Feste des Felsenbeins das syllogistische Labyrinth hinein gebaut. Von hier aus hat sie die witzigsten Verbindungen eingeleitet mit der Nase, dem Mund und dem Kehlkopf. Denn die Nase führt ihr gleichfalls ganz unmittelbare Erkenntnißstoffe zu, und der Kehlkopf bringt durch Zunge und Mund zu Tage, was Nase und Ohr in den Menschen einführen. Mit einem Worte: das Wort ist es, worauf es ankommt, um die Lösung der schwer-

sten Fragen zu finden; jene Freunde der Immanenz, die über ihren Meister hinausgehen, haben in der Sprache diese Lösung entdeckt*).

Die Sprache also ist der Spuck, mit welchem die Natur im Kopfe des Menschen ihr Gaukelspiel vollendet. Sie hat schon aus jener Eselinn, die ohnehin ein bedeutendes Gehörorgan besitzt, so gut geredet, als aus dem etwas verthierten Propheten, der sie (gleichviel die Natur oder die Eselinn) durch mechanische Mittel zur Vernunft oder Raison bringen wollte. Und wer sollte das große Wort führen, wo nicht die Natur, die letztlich, als das Absolute, doch allein in der Welt und diese selber ist?

§. 13. Weitere Aufschlüsse über den Sprach- und Stimmschlüssel.

Die alte Erfahrung lehrt, daß nicht leicht Jemand in einen Abgrund stürzt, ohne entweder um den Kopf, oder um beide Füße, oder um alle drei zu kommen. Vom

*) Man vergl. die kleine Schrift: Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik Beider, von R. Haym. Halle 1847.

Dreifuß eines transcendenten Monisten haben wir einen ganz entgegengesetzten Cassus oder Lapsus kennen gelernt, zu Folge dessen der absolute Geist mittelst seines kühnen, aber keineswegs tollkühnen Sturzes in den Abgrund nicht bloß einen Kopf ansetzt, sondern auch auf den zwei Füßen des Dualismus zu stehen kommt; so daß er voll Freude über das Gelingen dieses Excesses ausruft: »das ist Fleisch von meinem Fleische und Geist von meinem Geiste!«

Die neuesten Meister der Immanenz bedürfen solcher rührenden Erkennungsscenen nicht. Hat die Natur einmal die obersten Wirbelbeine zum Gemäuer und zur Kuppel des Schädelgewölbes ausgeweitet, und drinnen auf dem Sattel und den Flügeln des Keilbeins mit ihrem Mikrokosmus — dem großen Gehirn — sich gelagert; so hat sie ihr eigenes Heiligthum und Abytum gefunden, worin sie sich magisch umsetzt in den objektiv existenten Gott. Sie sendet zwar ein Paar Nerven zu den Spiegelfenstern aus, um das scheinbar Seyende und Räumliche sich einzubildern; noch mehr Sorgfalt aber als auf die Augenhöhlen wendet sie auf die tief eindringenden gewundenen Horchhöhlen, und die

damit verflochtenen Organe der Witterung und der Tonglieberung. Hier ist sie stets auf der Lauer; hier in den Fels hat sie ihre Wartburg gebaut. Denn ihr ist es hauptsächlich um das scheinbar Werdende und Zeitliche zu thun; erst dann, wenn sie erfährt, wie viel es geschlagen hat, kommt sie völlig zu sich; und obwohl sie auf den Paulinischen Spruch: fides ex auditu, wenig Werth legt; so folgt sie doch dem andern: ratio ex auditu. Denn — um es den neuen Meistern in Kürze nachzusagen — »Durch die Sprache wird die Natur zur Vernunft, der Naturgott zum Vernunftgotte. Die Sprache ist der Punkt (punctum saliens) worin Natur und Geist sich durchkreuzen. Sie ist die Geburtsstätte Gottes, obwohl sie es selber vergessen hat; so daß sie mit Recht das verkannte Wesen Gottes genannt werden kann.« — Aber auch dieses Vergessen findet in der Sprache (versteht sich in der deutschen) sein Zeugniß; denn ob auch Jemand die Weisheit mit Löffeln gegessen habe; auf das Essen folgt jedenfalls die Verdauung, die auf die Speise und das Essen zeitweilig verzichtet. Es kann auch nebenbei observirt werden: wie richtig die alten Asketen ge-

fühlt haben, da sie aus Ehrfurcht vor Gott, d. h. vor der Sprache, des Stillschweigens sich beflissen.

§. 14. Schluß der Aufschlüsse, und erste Abschluß-Formel.

Wir beginnen hier einen neuen Paragraph nicht einzig deßhalb, damit der vorige nicht zu lang werde, was jedenfalls ein triftiger Grund ist, sondern auch um des Uibergangs willen. Zur Beendigung des vorigen gehört das Lob und der Tadel, welche dem Lehrer der Immanenz von seinen weiseren Schülern gespendet werden. Diese nämlich loben es an Feuerbach: daß er den Ausgangs- und Endpunkt des großen Weltspucks in Form eines Schlusses entdeckt, und gezeigt habe: daß und wie der Erschlossene (Gott) nichts als der Endpunkt selber sey. Dafür aber wissen sie auch an ihm zu tadeln: daß er die Nothwendigkeit (den Kern) des Schlusses übersehen habe. Sie finden diesen Kern in dem Zusammenschlusse der Natur und der Vernunft zur realen Einheit. In welcher Weise jedoch lassen sie dieses Zusammenschließen eintreten? Als den logischen Schluß von der Natur auf Gott zurück; weil

die Sprache selber schon in das Geistige, d. h. in den Gedanken des Allgemeinen, in den Begriff ausmündet, und sonach jene logische Schlußform eben so wohl begründet als präformirt. —

Was folgt daraus zunächst zu Gunsten des Lombardenkönigs Thunibert? Ist nicht seine Ansicht kritisch gerechtfertigt? Hat er nicht ganz folgerichtig geschlossen? In dem Sumsen der Fliege war die Sprache schon präformirt, wie in der Mücke selbst das sprechende Natur-Individuum, das durch die Sprache Geist wird, und dieser schon in der Mücke sich einstudirende Geist, hier der Zusammenschluß der Mücke und des hinkenden Unbekannten, war der Dämon. Ferner ersieht man: Wie die von Magister Steinhart erdachte Nutzanwendung — daß der diable boiteux zuweilen etwas Gutes thue, daß ihm aber dennoch niemals zu trauen sey — ebenfalls ihre Rechtfertigung findet. Denn soviel wird jeder redliche Christenmensch einsehen: daß es zwar als ein gutes Werk gelten könne, das Unternehmen Meister Feuerbachs zu tadeln, und die beiden Gebrüder Verstand und Glauben, oder Wissen und Gewissen davor zu warnen; daß jedoch diese Kritik,

die wir mitgetheilt, keineswegs geeignet sey, den alten Glauben an Gott zu Ehren zu bringen. Dieß haben auch Diejenigen eingesehen, welche das Feuerbach'sche Paradoxon in diese Bekenntnißformel umstalten: Meine Philosophie ist keine Religion. — Und hier beginnt billig ein neuer Paragraph.

§. 15. Handelt von einem Kranich, und von den Kranichen des Ibicus.

Wer kennt nicht die Jagd- und Küchengeschichte aus dem Leben des Senhor Juan d'Aijala? Der Edle hatte einen Kranich erjagt, und übergab ihn nun dem Koche zu kunstgemäßer Behandlung. Der Koch that sein Bestes, behielt jedoch einen Schenkel zurück, um damit Andere zu bewirthen. Als ihn nun der Senhor fragte: was es für eine Bewandtniß habe mit dem fehlenden Fuße? Da erwiederte der Mann mit der Miene eines Cüvier: daß der Kranichen von Natur so beschaffen sey, nicht mehr als Einen Fuß zu besitzen. Aijala schwieg; aber wenige Tage nachher nahm er den Zoologen mit auf die Jagd. Sie trafen auf der Haide einen Schwarm von Kranichen, und sogleich rief der

Koch: sehet, Herr, daß ich recht habe; jeder steht nur auf Einem Fuße. Dieser ritt auf sie los, um sie aufzuscheuchen; und sogleich kamen beide Beine zum Vorschein. Jetzt sieh Du zu, rief der Senhor, wie Du Deinen Diebstahl beschönigen mögest! Allein der Koch war ein Dialektiker, und wußte sich zu helfen. Derjenige Kranich, erwiederte er, den ich so schmackhaft zugerichtet, und in der Schüssel aufgetragen, ist sicherlich auf solche Weise nicht aufgescheucht worden, wie diese; sonst hätte er das andere Bein auch von sich gestreckt, das in ihm verborgen geblieben.

Wenn aus dieser lehrreichen Begebenheit zu ersehen ist: daß bei den Kranichen des Ibicus die Zweizahl der Füße nicht zweideutig, d. h. eindeutig bleiben könnte; so ergibt sich daraus noch der Lehrsatz: daß zwischen einem tiefen und hohen, einem profunden und sublimen Denker immerhin ein Unterschied zu machen sey; es wäre denn, daß der profunde zu einem Schwunge und Fluge angetrieben und aufgejagt wurde, etwa um sich von der Immanenz zur Transcendenz zu erheben, sogar nur aus Furcht, nicht gebraten zu werden. Der Kranich auf Einem Fuße hat jedenfalls einen Stand-

punkt; allein er kommt nicht weiter. Und ist es nicht merkwürdig, daß selbst der Vogel (beim Vespertile verhält es sich etwas anders), troß seiner beiden Flügel doch auch beider Füße zum Fluge bedarf? So lange der Kranich nicht aufgeschreckt wird, steht er ganz behaglich auf Einem Fuße, und fischt Kröten auf; er hat einen rein philosophischen Standpunkt, auf welchem er mit abstrakten Begriffen sich mästet; des religiösen Standpunktes kann er gänzlich entbehren. Sowie er jedoch tüchtig und plötzlich aufgescheucht wird; gleich kommt das Gewissen und folglich der Glaube zum Vorschein. Aber freilich — »cela sent la sacristie!« —

§. 16. Erste einbeinige Abschlußformel.

Das Bekenntniß: »meine Philosophie ist keine Religion« bedeutet, in umgesetzter Rede: Meine Philosophie macht sich mit dem Gegenstande der Religion nichts zu schaffen. Sie steht auf eigenen Füßen, oder bestimmter: auf eigenem Fuße; und kann sie nicht gehen, so steht sie um so fester, ja gerade das ist ihre Ehre und ihr Glück. Ihre Glorie: weil sie den Endpunkt alles Philosophirens gefunden hat, über den man nicht

weiter hinaus kann; ihr Glück: weil sie keine Gefahr läuft, wieder auf einen Holzweg auszulaufen. Was jenen Gegenstand der Religion anbetrifft, so ist er soviel als der Gegenstand des Glaubens, und wird Gott genannt; und längst schon hätte die Philosophie dem Glauben das schwierigste aller Probleme überlassen sollen: ob nämlich dieser Gott des Glaubens dasselbe sey, was die philosophische Forschung das Absolute nennt, zu welchem sie consequent gelangt, wenn sie von den Widersprüchen in den Erfahrungsbegriffen ausgeht, und in welchem sie zugleich die Lösung dieser Widersprüche erblickt. Eine solche Philosophie aber scheint nichts weniger als feindselig gegen die Religion gestimmt zu seyn, sintemal sie selber eingesteht: daß jenes Absolute der Wissenschaft des Namens Gottes gar nicht würdig sey!

Allein was sagt Magister Georgius Steinhart? Er sagt (wie in §. 3 zu lesen): Trau, schau Wem! Was haben die neuen Sprachmystiker damit eigentlich vor? Feuerbach in seiner Religions-Philosophie, die wenigstens dem Wortlaut zufolge auf zwei Beinen steht, befaßt sich noch mit dem Gegenstande der Religion; wäh-

rend jene Epigonen in weit höherm Grade auf den Ehrentitel des Atheismus Anspruch haben. Sie sind nicht zufrieden damit, daß er im logischen Monismus die Transcendenz abgeschafft habe; sie tadeln an ihm, daß er nicht so weit gegangen, auch zugleich die Momente seiner Immanenz: den Dualismus von Geist und Natur zu beseitigen und fallen zu lassen. Allein dieß könnten sie ja doch einsehen: wie wenig ihre geliebte Immanenz dadurch beeinträchtigt werde, daß die Natur in ihr gerades Gegentheil, d. h. in den Denkgeist umschlage; sobald nur dieser Umschlag nicht (wie bei dem schöpferischen Subject der logischen Kategorien) als ein jenseitiger, sondern lediglich als ein diesseitiger betrachtet wird. Denn auf diesem Wege wird der Priorität der Natur nicht zu nahe getreten, und doch zugleich dem Denkgeiste die gebührende Superiorität gerettet! So lange aber der Mensch als ein Natur- und Vernunftwesen aufgefaßt wird, warum und wie sollte es ein Widerspruch seyn, wenn der Meister der Immanenz behauptet: das Wesen Gottes sey das verkannte Wesen des Menschen? Und welch ein Gewicht hat noch diese Behauptung im Vergleich mit je-

ner der Kritiker: das verkannte Wesen Gottes sey die Sprache? —

§. 17. Der Diable boiteux als Sprachmystiker.

Wenn es damit seine Richtigkeit hat: daß die Sprache das verkannte Wesen Gottes ist; so wird das alte Sprichwort: die Wände haben Ohren, aus dem Gesetze der Immanenz dergestalt gerechtfertigt: daß die im Eingang referirte Spuckgeschichte dadurch in das helle Licht der mystischen Aufklärung tritt. König Thunibert hat seine geheimen Gedanken zur Sprache gebracht, und diese hat dann durch die erforderlichen Vermittlungsorgane weiter gesprochen. Redet nicht sogar der 18. Psalm von solcher göttlicher Omniloquenz? Und in der evangelischen Geschichte, bei Gelegenheit, da gewisse Leute mahnen: »Meister, gebiete deinen Jüngern, stille zu seyn,« wird ihnen nicht die Antwort: »wenn diese schweigen, werden die Steine schreien?«

Bei allem dem haben die Sprachmystiker nicht Ursache, über ihre große Entdeckung: daß die Sprache das Welt-Ei der Ideen sey, einen so lauten Ju-

bel zu erheben; indem es nur der einfachen Thatsachen des Naturlebens bedarf, um diesen Freudentaumel nieder zu schlagen. Stellt sich das Denken nicht früher ein, als die artikulirten Sprachlaute? da man jenen psychischen Individuen, die zu einer höhern Stufe der Animalität gediehen, das unmittelbare und mittelbare Vorstellen, als die Anfänge der Begriffsbildung, keineswegs abläugnen kann. Und dennoch besteht ihre Sprache (wenn man sie so nennen darf) lediglich in den rohen Betonungen der unmittelbaren Empfindung. Liegt hierin nicht ein deutlicher Hinweis: daß zu diesen rohen (brutalen) Ausdrücken noch die Energie eines andern Prinzips hinzu treten müsse, um sie in die artikulirten Laute der menschlichen Sprache zu verwandeln? — Und wenn dieses andere Prinzip negirt oder verworfen wird; muß sich die einfüßige Sprachmystik nicht jämmerlich mit Stelzen forthelfen?

§. 18. Kalobathrologie Nr. 1. oder von der ersten Stelze der Sprachmystiker.

Vor allem beruft sich jene Mystik, die den ag-

nostos Theos in der Sprache aufgefunden, auf das Zeugniß eines Fichte; indem sie auf seine Behauptung hinweist: »Nicht eigentlich redet der Mensch, sondern in ihm redet die menschliche Natur; und es werden die Menschen weit mehr von der Sprache, als diese von dem Menschen gebildet.«

Offenbar wird hier die menschliche Natur zum Menschen in einen Gegensatz gestellt. Allein diese Gegensätzlichkeit kann nur unter der Bedingung statt finden, wenn jene (sogenannte menschliche) Natur in ihrer ganzen Fülle erfaßt, wenn nämlich der Mensch nicht als bloßes Natur-Individuum, sondern auch zugleich als ein von der Physis wesentlich Verschiedenes vorausgesetzt wird, folglich als Geist; und wenn man überdieß den letztern nicht als die gesteigerte Psyche des animalischen Lebens ansieht. Für diese wesentliche Verschiedenheit aber gibt die Thatsache Zeugniß: daß der Geist des Menschen durch den bloßen Verkehr mit der Natur nun und nimmer zur Denkthätigkeit und zur Sprache geweckt wird, sondern bloß durch den Verkehr mit andern selbstbewußten und der Sprache mächtigen Individuen seiner Gattung.

So steht daher allerdings der Nachwuchs der Menschenwelt unter der Sprache, als einer universalen Macht; allein auch diese steht ihrerseits wieder unter dem mächtigern Einflusse des Geistes in dem erwachsenen Geschlechte. Und gegen diese Bestimmung des Gegensatzes wird wenigstens Fichte nichts Erhebliches einzuwenden haben, der ja die gesammte Natur, unter der Kategorie des Nicht-Ichs, als eine Setzung des Ich's aufgefaßt hat.

§. 19. Kalobathrologie Nr. 2. oder Prüfung der andern Stelze.

Die andere Behauptung, welche die Sprachmystik als Stütze sich ausersehen, ist die folgende des großen Sprachforschers Wilh. v. Humboldt: »Es liegt in jeder Sprache eine eigenthümliche Weltansicht. Wie der einzelne Laut zwischen dem Gegenstande und dem Menschen; so steht die ganze Sprache zwischen Ihm und der Natur, die innerlich und äußerlich auf ihn wirkt. Er umgibt sich mit einer Welt von Lauten, um die Welt der Gegenstände in sich aufzunehmen und zu bearbeiten; und die Ausdrücke dafür

überschreiten auf keine Weise das Maß der einfachen Wahrheit.«

Daß in jeder Sprache eine eigenthümliche Weltansicht liegt, das hat wohl seinen physisch rationalen Grund; wobei auch nicht zu vergessen: daß bei der ersten großen Sprachverwirrung und Völkertheilung jeder Volksstamm nach einer andern Weltgegend fortgezogen, wodurch die Weltansichten nach den Richtungen der Windrose vervielfacht wurden. Wie verschieden sind schon diese Ansichten zwischen Völkern desselben Stammes, z. B. Visigothen und Allemannen? Jener spanische Grande bei Kaiser Karl V., der die Rede eines Deutschen angehört, meinte: der Engel mit dem feurigen Schwerte, der den Eingang zum verlornen Paradies bewachte, müsse die Ureltern in deutscher Sprache abgewehrt haben, um sie nachdrücklich genug abzuschrecken. Und es war billig, daß ihm der deutsche Ritter erwiederte: Was mich betrifft, so habe ich Grund zu glauben: daß die alte Schlange, da sie Eva verlockte, der pomphaften und geschmeidigen spanischen Sprache sich bedient habe!

Möglich, daß er bei dieser derben Replik an den sprichwörtlichen Hochmuth der Castilianer, und zugleich an das Wort der Schlange gedacht hat: »ihr werdet seyn wie die Götter.« Aber mit den Wendungen und Windungen ihrer fußlosen Dialektik waren auch schon die Anfangsgründe zu allen verkehrten und verschobenen Weltansichten gegeben. Man darf mit Fug und Recht behaupten: daß in jeder Sprache eine eigene Weltansicht liegt; und kann dabei doch wissen: daß jene Weltansichten ursprünglich in den Götterlehren der Nationen sich ausgesprochen haben. Aber eben deßhalb, weil beide zugleich in der Sprache niedergelegt sind, fragt es sich: wer hat sie hinein gelegt? Hat die Sprache dieß gethan, oder nicht vielmehr der Sprecher? Allerdings umgibt sich dieser mit einer Welt von Lauten (welche, wie wir eben vernommen, sehr rauh und sehr sanft und flötend seyn können); aber er bedient sich dieser Laute nicht einzig dazu, um die Welt der Erscheinungen in sich aufzunehmen; sondern um auch dasjenige zu erfassen, was diesen Erscheinungen zu Grunde liegt, was an ihnen wesentlich ist, und wodurch sie erst zu Wahrheiten werden.

Man darf daher auch, im Gegentheile, mit vollem Rechte sagen: daß die sprachlichen Ausdrücke das Maß der einfachen Wahrheit in der That überschreiten; insofern nämlich unter dieser einfachen Wahrheit bloß die Sinneseindrücke verstanden werden. Des Weitern muß man hinzu fügen: daß eben so, wie zwischen dem Menschen und der Natur die Sprache, auch umgekehrt der denkende Mensch zwischen der Sprache und der Natur steht, um jene durch seine Gedankenmacht einer Wiedergeburt zu unterziehen. Ihre Wiedergeburt ist aber das Werk des Geistes, der über den Gewässern der äußern Erscheinungswelt steht; und er allein ist dieses Werkes mächtig, weil es ihm allein gegeben ist: kraft seines ihm eigenthümlichen Denkens, welches ein Grunddenken ist, den Fluthen der Erscheinungswelt auf ihren Real-Grund zu schauen. Solch eine Wiedergeburt ist es, die wir an den sogenannten Hülfs-Zeitworten (Seyn und Werden) erblicken, welche der Geist allein in den Rang der Urkategorien erhebt; wie dieß in der Hegel'schen Dialektik geschehen ist.

§. 20. Uibergang vom Weltspuck zum Weltwunder.

Der neuen mystischen Pasilalinik kömmt es übrigens auf die beiden eben citirten Stellen und Stelzen gar nicht an, und sie bedarf solcher Zeugnisse nicht, denn sie hat, ihrer Versicherung zu Folge, den reichen Inhalt ihrer Ansicht aus selbsteigener Tiefe zu Tage gefördert. Und wahrlich: dieser Reichthum kann mit jedem spekulativen Mammon den Vergleich bestehen. Denn vor allem wird die Sprache als Wunder vorgeführt in der Behauptung: »Die Sprache ist die abstracte »Realität des Wunders, und das Wort ist der »Wunderthäter, welcher der Leiblichkeit die Schwere »auszieht, dem Tode das Leben einbläst, die Nahrung »des Brodes ersetzt, Sturm und Wogen beschwört, »und alle Dinge verwandelnd über die Erde zieht!«

Da zweifle man noch an einer Philosophie, die von sich aussagt: sie sey keine Religion. Was braucht sie Religion zu seyn, wenn sie Religion hat? Wer sollte hier nicht einen Commentar vermuthen zu dem biblischen Spruche: »der Geist Gottes erfüllet den Erden-

kreis, und das Prinzip, welches das All zusammenhält, hat die Wissenschaft des Lautes d. h. die Sprache, als wunderthätiges Wort?! Vielleicht ist gar das fleischgewordene Gotteswort darunter gemeint, welches auf dem See von Tiberias und in Palästina's Städten und Gefilden die angedeuteten Wunder übte, überall Wohlthat und Segen spendete, zu den Geheilten aber zu sagen pflegte: dein Glaube hat dir geholfen? — Allein Meister Steinhart ermahnt: dem Schalke nicht zu trauen; stünde er auch auf seinem Hufe noch so bibelfest! Denn von jenem Glauben ist bei den Sprachmystikern keine Spur. Ihr menschliches Sprachwort ist es, dem sie solche Wundermacht zueignen; mit dem Bemerken jedoch: daß sie die Sprache nur die abstrakte Realität des Wunders nennen, womit sie sagen wollen: sie sey zwar das wirkliche Wunder, jedoch als ein lediglich gedachtes. Denn das Wunder in der thatsächlichen Wirklichkeit (außer und neben dem Gedanken) ist ihrer Ansicht nach »die Uiberwindung der wirklichen Welt.« Und wie kommt dieses herkulische Stück Arbeit zu Stande? »Die wirkliche Welt, d. h. die impenetrable Körperlichkeit (also die plumpe

Masse) kann in ihrer Widerspenstigkeit nur von der Energie des Willens und der List der Vernunft dem Menschen unterwürfig gemacht werden.«

Die faktische Wirklichkeit ist also überall eine geist- und gedankenlose, sie zeige sich nun so groß wie ein Popocatepetl, oder so klein wie ein Sandkorn, sie koche wie ein Krater, oder brande wie die See und heule wie ein Wehrwolf. Allein diese ganze vernunftlose Natur-Impertinenz, die ihrem eigenen entgegen gesetzten Pole, dem Geiste, sprachlosen Hohn zu sprechen scheint, wird von dem sprachbegabten Nimrod, dem Erbauer der Himmelsburg in Senaar, dennoch überlistet und überwunden. Der titanische Wille ruft: coûte qu'il coûte, und die Verschmitztheit der Vernunft erfindet Kniehebel, Flaschenzüge, Dampf- und Verpuffungskräfte, elektrische und photographische Apparate, um die Natur mittelst ihrer eigenen Hartnäckigkeit zu überlisten. Und so sind schon in cyclopischen Zeiten die sogenannten Weltwunder fix und fertig geworden. Was sind aber alle diese Werke im Vergleich mit der neuesten Boussole pasilalinique der Herren Bennoît und Biat? Diese Herren haben durch die hoch raffi-

nirte List ihrer Vernunft es dahin gebracht: die doppelt sexuale Sympathie hermaphroditischer Schnecken mit den galvanischen Elementen dergestalt in Verbindung zu setzen: daß dadurch zwei Freunde, deren einer in Hong-kong, der andre auf der Insel Bermuda sich aufhält, augenblicklich einander ihre Gedanken mittheilen können. Wer sieht hier nicht die abstrakte Wundermacht der Sprache, die der Geschwindigkeit des Gedankens die sprichwörtliche Langsamkeit der Schnecken unterwirft und dienstbar macht? —

§. 21. Gelegentliche Beleuchtung der Frage: warum das Wunder blau genannt wird.

Aehnlich, wie man in den Tag hinein lebt, besonders am blauen Montag; so redet man auch ins Blaue hinein, ohne etwas zu wirken oder auszurichten. Die Wahrheit von der Sache ist: daß Worte keine Thaten sind, und daß die tapfersten Kriegslieder im Munde solcher Leute wachsen, die beim ersten Schusse davon laufen. Das wirkliche Wunder, wie wir vernommen, ist die Uiberwindung der wirklichen Welt (soweit

das möglich); das lediglich gedachte Wunder ist die Sprache, welche das Vorbild dieser Uiberwindung genannt wird. Denn »gleichwie dem Menschen im Traume Flügel wachsen, so ist auch in der Sprache dasjenige nicht vollzogen, was in der Wirklichkeit unmöglich ist.« Man kann dieß sowohl am alten Icarus als an seinem Nachfolger Cabet nachweisen, bei welchem die Willensenergie und die List der Vernunft zu stark mit Unvernunft und Etourderie legirt waren. Allein was schadet das? So viel bleibt den Linguisten doch gewiß: Wie der Geist über den Gewässern, so schwebt das Wort über der Welt. Das Wort ist schlechthin dem Worte offen, Wort in Wort auflösbar; wie Gase, die ohne Erweiterung des Volumens in einander bestehen, so penetriren sich die Dinge in der Sprache.«

Es versteht sich von selbst: daß auch die impenetrablen Dinge dieß thun, und das ist eben das Wunder in abstracto, oder das Abstracte von dem Wunder. Diese wechselseitige Penetration des Geistlosen, Finstern, und des Vernünftigen, Lichten, temperirt sich eben in das schöne Cyanblau der beiden

Gase unsrer Atmosphäre; während das Berliner-blau mehr an das freiwillige Versenken des absoluten Geistes in den Abgrund, und an Brahma's Herabstürzen in die Materie erinnert. Ob auch jene Fliege eine blaue (sogenannte Schmeißfliege) gewesen, welche im alten Reiche der Longobarden durch Summen und Ohrraunen eine That oder Unthat verhinderte, ist nimmer auszumitteln. Blau aber ist jedenfalls die Heimath der Schallwellen, welche von der Sprache in Bewegung gesetzt werden; blau sind daher auch die Drüsen, welche die Verästung der Luftröhre umgeben; blau erscheint der Luftraum oder Himmel, wohin die reflectirende Natur in Vorfeuerbach'scher Zeit den objectiven Gott projicirt hat; »blau brennt das Licht« vor den Augen des Königs Richard, der vor seinem Gewissen sich fürchtet; blau zeigen sich, in geheimnißvoller Dufthülle, die fern liegenden Berge; und schön ist das Blau des Ultramarin, dem ein berühmter Kritiker noch über dem Ultramontan den Rang der Priorität, und zwar von Palästina herüber, vindicirt hat. Wen sollte es da noch Wunder nehmen, wenn von blauen Wundern die Rede geht? —

§. 22. Moderne Thaumatologie.

Wie weit war doch König Salomo zurück mit seiner Weisheit, die ihm unter den arabischen Völkern sogar den Ruf eines Zauberers erworben! Denn er zuckte die Achseln, und sagte: »alle Dinge sind schwer; der Mensch vermag sie nicht zu erklären mit der Sprache.« Näher den jetzigen Höhen der Zeit steht schon der, als Zauberer gefürchtete Cornelius Agrippa von Nettesheim, der Verfasser des Buches de occulta Philosophia. Diese letztere ist jetzt aus dem Dunkel heraus getreten, seitdem es zur Evidenz gekommen: das ausgeführte vollendete Wunder sey — die Philosophie. Diese wird auch das angelegte Sprach-Capital genannt, mit dessen bisherigen Erträgnissen und Zinsen die Sprachmystiker nichts weniger als zufrieden sind. Denn, so bemerken sie: »Mehr oder weniger ist alle Philosophie der Ausdruck oder die Ausführung jener Dialektik, die der Sprache immanent ist.« Und wie jener Ausdruck einem Leibnitz (in seiner Monadenlehre), so soll diese Ausführung einem Hegel vorzüglich gelungen seyn. Die Leibnitzische Monade (die zugleich das Universum ist

und das Individuum), ist bei Hegel das Absolute, das er als Geist bezeichnet, und als Identität der Substanz und des Subjectes erläutert. Zu diesem vollendeten Ausdrucke gesellt sich dann noch die Ausführung und Entwicklung. Denn während bei Spinoza die Substanz nur das Abbild des Substantiv's in der Sprache, ist Hegel's Philosophie, der metaphysische Wiederschein des Zeitwort's, das in ihr seine Realisirung erlebt hat!

Welcher Kritiker erhascht hier nicht, im Vorbeigehen, eine kleine Erfrischung vom Baum des Fortschritts, dessen neuerlichst gereifte Früchte ihm zurufen: »Nimm und esse und mache es Dein, kennst dann das **Esse** und absolute Seyn, und ehe du's verdaut und verzehrt, ist dir wieder Neues beschert.« Was in der Sprache des Moses und in der griechischen, bei Johannes, in substantiver Form benannt wird, das führt in der Vulgata und bei den Römern, diesen Trägern der praktischen Wirklichkeit, die Verbalform. Das Wort, der Logos heißt hier eben Verbum; und was kann dieß anders seyn als das Zeitwort, das zum Substantiv dieselbe Antinomie bildet, wie das Werden zum Seyn, das

Wirken zum Werkmeister? — Es ist aber noch etwas Anderes dabei zu bedenken. Die Auflösung des absoluten Substantivs in das Zeitwort hat etwas Aehnliches zur Folge, wie es, der Legende nach, dem Altmeister Ahasverus ergangen, nachdem er als sutor ultra crepidam sich unterfangen, den Logos zu negiren. Eine Philosophie, die, als Darstellung des Verbum's, die Festigkeit der anderen Redetheile faktisch überwunden hat, setzt sich in steter Bewegung, »durch öde und dürre Haiden wandernd« müde nieder; und sofern sie in der Unruhe ihrer Dialektik nach festen Ruhepunkten (als sicherm Anfang und Ende) sucht, so wird sie dieselben, wie die Sprach-Thaumaturgen selber bemerken, ganz wo anders finden müssen. Und wo? — Ein berühmter altdeutscher Theologus, Johannes Trithemius, hatte das Sprichwort: »Je müder der Ochse, desto fester setzt er den Fuß auf.« Mindestens gewinnt er dabei den Trost, daß er noch Füße hat, und Boden unter denselben.

§. 23. Neuer Commentar zu den Worten: surge qui dormis.

So viel hat sich vorläufig herausgestellt: die Phi-

losophie, die sich bisher zum Geschäft gemacht, gegen alles, was Wunder heißt, zu Felde zu ziehen, kann das jetzt bleiben lassen; denn sie hat ja erkannt: daß sie selber das Wunder ist, und zwar das vollendete. Nur muß sie die Augen aufthun, und völlig zu Sich kommen, damit sie dem Walten, Drängen und Treiben des Ansich in seiner zeitwörtlichen Form ordentlich zuschauen möge. Bei allem dem nämlich, daß die Substantial- und Verbalform im Hegel'schen Monismus ihre Realisirung gefunden, wird diese dennoch eine Träumerei gescholten. Auf die abstrakte Realisirung kann sich dieser Vorwurf nicht beziehen, weil er sonst die Sprache selbst als Wunder, und das Substantiv sammt dem Verbum als Wunderthäter treffen würde. Wo liegt also doch die Schuld? Hegel hatte einmal gesagt: daß es keineswegs die Reflexion des Philosophen sey, die aus den früheren Kategorien die darauf folgenden heraus hole; sondern daß es die Kategorien selber seyen, die über sich hinaus treiben zu anderen hin, wobei der Philosoph nur das bloße Zusehen habe. Mit dieser Ansicht aber, sagt man, hätte Hegel vollen Ernst machen, sein Geschäft der Sprache und ihrer Dialektik

wieder abtreten, nnd die Kategorien aus ihrer Traum-Existenz erwecken sollen, um sie als die realen Mächte der Sprache wieder zu Ehren zu bringen.

In der That geschieht ja das in der Traumwelt so, daß die wunderlichsten Bilder aus psychischem Boden aufsteigen, und in einander sich verschlingen, wobei der Geist nur das bloße Zusehen hat, mit der Politik der Nicht-Intervention sich begnügend. So soll aber der Monismus nicht verfahren, damit er nicht, um seiner halben Wahrheit willen, in der Träumerei befangen bleibe. Die Sprache, so lehren die Kritiker, nimmt in ihren mütterlichen Schooß das Weltall auf, welches nun von der Philosophie groß gezogen, und als Weltansicht aufgestellt werden soll. Durch die Philosophie werde auch das chaotische Wesen der Sprache in ein System als Mikrokosmus verwandelt. Die Kraft dazu aber stamme der Philosophie zwar aus der Sprache; jedoch keineswegs aus dem theoretischen Wesen derselben, worin sich ihre Begriff-bildende Macht ausdrückt; sondern aus dem praktischen und sittlichen Elemente, welches aber in der Sprache nicht unmittelbar wie das theoretische, sondern

mittelbar vorhanden ist. Die Sprache wird daher auch die Einheit des Natürlichen und Sittlichen genannt, insofern dieses (das Sittliche) sowohl im Geiste als in der Natur vorhanden ist. — Fiat lux, und siehe zu, wie das Wort dem Worte offen, und wie die Dinge in der Sprache sich penetriren!

§. 24. Noch ein Commentar zu den Worten: Surge et ambula.

Wir kennen einen Träumer, der, als er rasch und stürmisch geweckt wurde, halbwach ausrief: »ich möchte ja gern aufstehen, wenn ich nur meine Füße fände!« So geht es auch der zeitherigen Philosophie, die aus dem Traume erwachen und fortschreiten soll ohne Dualismus, den sie doch auch nur träumend besaß. Sie wird angeklagt, jene Einheit des Natürlichen und Sittlichen zerstört zu haben, und zwar durch eine (träumerische) Verhältnißbestimmung der Factoren, welche der Wirklichkeit, wie selbe in der Sprache vorliegt, keineswegs entspricht. Der Monismus z. B. habe das Denken des menschlichen Geistes aus dem Natur-seyn, und dieses wieder aus der Gedankenwelt des

absoluten Geistes abgeleitet. Feuerbach hingegen habe umgekehrt gezeigt: daß aus der Natur das Denken sich entwickelt; und dennoch habe er das Denken des Geistes und das Seyn der Natur als contradictorische Gegensätze aufgestellt, wodurch die Natur eben so geistlos, als der Geist naturlos erfaßt wird. Die rechte Wahrheit aber sey diese: daß Geistiges (Sittliches) und Natürliches nach dem Vorbilde der Sprache abermals zur Einheit verbunden werden, welche Einheit das Absolute selber sey, und zwar als Indifferenzpunkt zwischen den beiden Polen von Natur und Geist.

Ein Gleichniß soll dieser Weltansicht überdieß zur Erläuterung dienen; und da sie als eine aller Träumerei baare Ansicht mit offenen Augen sich ankündet, so ist das Gleichniß billig der Optik entlehnt. Die Optiker nämlich lehren: daß der Mensch die Gegenstände verkehrt schaue, ohne es zu wissen; Andere behaupten das Gegentheil. Beiderlei Meinungen jedoch enthalten keine Wahrheit; diese Wahrheit sey allein das Auge und seine Function des Sehens.

Und siehe, da ist der Vetter Michel wieder da als **Peripateticus claudicus**. Denn dieses Gleichniß hinkt, diese Ansicht schielt. Im Auge als dem Organ des Sinnes liegt zwar Wahrheit; aber nicht für das Auge, auch nicht für die Psyche, die als plastisches Princip dieses Organ heraus gebildet, um mittelst desselben das Aeußerliche der Natur zu verinnern. Die Wahrheit ist hier lediglich für den Geist, der allein im Stande ist, sie aus allem Schein heraus zu ziehen als Erscheinung (Offenbarwerdung) des Naturprincips. Und woher hat der Geist diese Befähigung? Weil er als Einzelheit ein selbstständiges Lebensprincip ist, wie dieses von keinem Natur-Individuum ausgesagt werden kann, selbst nicht in der Hemisphäre des psychischen Naturlebens, in welchem nur das Princip der Gesammtnatur seine Subjectivirung gewinnt. Im Menschen aber ist die psychische Natur-Individualität mit dem Geiste zur gegenseitigen Lebensgemeinschaft verbunden, kraft welcher das Eigenthum der Natur zur Nutznießung des Geistes, und das Eigenthum des Geistes zur Nutznießung der Natur wird. Denn dieß ist die Stellung des Menschen im

Universum: die Synthese der großen Antithese von Geist und Natur zu seyn. Selbstständige Real- und Causalprincipe aber können nie und nimmer zu Momenten in der Polarität eines dritten Prinzips, oder (was dasselbe ist) zu Momenten der Geschlechtlichkeit eines androgynen Absoluten herab gesetzt werden.

So lange aber dies Unternehmen für die Speculation so unmöglich bleibt, wie für die physikalische Magie jenes der Pasilalinik mittelst der androgynen Schnecken; so lange bleibt auch der Gott der Immanenz, wie ihn die mystische Glossolalinik aufstellt, eine seltsame Träumerei, welche über die Traumgebilde des transcendenten Monismus und der dualistischen Immanenzlehre weit hinaus geht, ohne deßhalb der ganzen Wahrheit näher gerückt zu seyn.

§. 25. Warum man lieber einem Lahmen Almosen gibt, als einem Philosophen?

Was die Sprachmystiker vor ihren Vorgängern voraus haben, ist der Fingerzeig, womit die halbe Wahrheit auf die ganze hindeutet; indem sie außer der Begriffsbildung noch auf ein sittliches Element hin-

weisen, das in der Sprache sich ausprägt. In seiner subjectiven Erscheinung (d. h. als Offenbarung desselben im Subjecte des logischen Denkens) bezeichnen sie dies sittliche Element als das Gewissen. Für die objective Erscheinung desselben (in der Natur und in der Geschichte) hat ihrem Dafürhalten nach die Sprache noch kein Wort, durch welches diese Erscheinung als objectives Gewissen, oder als Gegenbild des subjectiven Gewissens, bezeichnet werden könnte. Das Sittliche nämlich, erklären sie, in seiner Vollendung sey die Liebe, und diese sey »eben so sprachlos als unaussprechlich.«

Was sollte aber die Sprache trotz ihrer Wundermacht helfen, wenn sie mit sich selber in Widerspruch geräth? Das höhere Element, das in der Sprache sich ausprägt, ist das sittliche. Das Sittliche in seiner Vollendung ist die Liebe. Die Liebe aber hat weder eine Sprache, noch ist sie von der Sprache ausprägbar. Wie doch da die Kategorien über sich hinaus treiben zu anderen hin, bis ins Leere und Blaue! Oder sollte hier vielleicht eine verdeckte Anspielung vermuthet werden auf das Johanneische: »Lasset uns nicht lieben

mit dem Worte und der Rede, sondern in der That und im Werke?« Das Almosengeben ist eines solcher Werke, worin die Liebe sich ausprägt, wiewohl nicht ohne Vorliebe für Diesen oder Jenen. Die Frage jedoch: warum man lieber einem Lahmen Almosen gebe, als einem Philosophen und Gelehrten? ward einmal von einem Philosophen damit beantwortet: »weil sich die Leute weit mehr davor fürchten, gelähmt als gelehrt zu seyn.« Wie aber, wenn beide Uibelstände zusammenkommen, und die Sprachlosigkeit die dritte ist in diesem Bunde? —

§. 26. Die Kraniche des Ibicus noch einmal.

Was bei der Geschichte von jenem altberühmten Kranichfluge die Axe bildet, um die sich die Katastrophe drehte, ist offenbar das Gewissen, das über die (alten) Heiden nicht minder seine Macht übte, als über die (alten) Christen; sintemal der in die Welt kommende Logos von jeher die Menschen erleuchtet hat, wie Joh. 1, 9. zu lesen. In späteren Zeiten muß sich hierin etwas geändert haben; wenigstens hat jener alte schweizerische Prediger es so gemeint, der

gern zu sagen pflegte: »Vor Alters war wenig Wissen und viel Gewissen; jetzt hingegen ist viel Wissen und wenig Gewissen.« — Diesem Uibelstande scheint dermalen durch die Sprachmystiker wieder abgeholfen, insofern sie das sittliche Element in seiner subjectiven Erscheinung, nämlich im Gewissen, wieder zu Ehren gebracht. Und man müßte nur bedauern: daß sie für die objective Erscheinung des Sittlichen in ihrem naturhistorischen und physikalischen Lexicon das rechte Wort vermissen; wenn nicht gerade diese Spracharmuth so geeignet wäre, den Geist zu bereichern.

Ist nämlich das Gewissen die Erscheinung des Sittlichen im Menschen als dem logischen Subjecte; so setzt ja diese Offenbarung schon eine andere voraus, auf welche die Sprache selber hinzeigt. Diese andere Offenbarung ist das Wissen des Menschen, in welchem das Gewissen seine Wurzel hat.

Widerspricht das nicht dem eben angeführten Lieblingsthema des zwar nicht ultra- aber supramontanen Zeloten? Allerdings. Er verstand wohl unter Wissen, wie das gebräuchlich ist, eine gewiße Menge von Begriffen und empirischen Kenntnissen, die er selber

wahrscheinlich nicht besaß; überdieß wußte er schwerlich, was das Wesen des Wissens sey. Das Wissen hat zu seinem Inhalte das Denken des Menschen von Sich, als einem Seyn, als dem Realgrunde seiner Erscheinungen oder Thätigkeiten. Dieser Inhalt kommt aber dem Menschen nicht zu, insofern er als ein Natur-Individuum aufgefaßt wird; weil diesem einzig nur das begreifliche Denken, das Denken des Gemeinsamen in einer bestimmten Summe von Erscheinungen, also nur der Begriff eigen ist; wie dieß die Kritik selber ausgesprochen hat. Wohl hingegen kommt jener Inhalt dem Menschen als Geistwesen zu; der Denkgeist aber heißt Person im Gegensatze zum seelischen Individuum.

Zu jenem Inhalte gehört nun ferner noch die Qualität des Seyenden. Diese aber besteht in der Freithätigkeit des Geistes, im Gegensatze zur Naturnothwendigkeit des Individuums. Beide stehen demnach zu einander in dem Verhältnisse einer qualitativen Verschiedenheit, welche sich bis auf die Bewußtseyns-Sphäre beider ausdehnt. Diese Verschiedenheit wird von Feuerbach bloß in contradictorischer Weise

formulirt, indem er sich mit dem Satze behilft: »der Geist ist nicht die Natur, die Natur nicht der Geist;« und sie erstreckt sich daher bei ihm nicht auf die Sphäre des Bewußtseyns, insofern er behauptet: »daß es in der Natur keine logische Nothwendigkeit gibt.«

Was ist nun aber das Verhältniß des Wissens zum Gewissen? Wann kommt dieser zweite Fuß des geistigen Erdenpilgers zum Vorschein? Wenn der selbstbewußte Geist an Sich selber die Forderung stellt: den Inhalt seines Wissens unter allen Umständen zu erhalten und zu wahren. Diese Forderung also ist die der Selbsterhaltung, in der Bewahrung der Identität des Geistes mit Sich selber als des erkennenden und bekennenden Wesens. Die Nothwendigkeit des Eintrittes dieser Forderung im Leben des Geistes geht einerseits daraus hervor: weil der Geist nicht durch sich allein zum Selbstbewußtseyn vordringen kann, sondern erst unter Mitwirkung eines andern, bereits selbstbewußten Geistes. Der unwillkürlich gefundene Inhalt des Bewußtseyns wird also erst in jener Forderung zum freien Inhalte, d. h. zur Aufgabe für die Freithätigkeit des Geistes erhoben. Andrer-

seits darf nicht übersehen werden: daß der Mensch (wie er gegenwärtig beschaffen) als Vereinswesen zweier Lebensprinzipe mit eben so verschiedener Lebensaufgabe, in einem Zustande des Widerstreites befangen ist, der höchst selten durch gegenseitige Vermittlung beigelegt wird, desto häufiger aber zum Siege des einen und zur Unterwerfung des andern Prinzipes führt. Denn die Natur, sowohl an als außer dem Menschen hat so wenig ein Wissen als ein Gewissen; indem ihr der Gedanke vom Realgrunde eben so fremd bleibt, wie von der Qualität dieses Grundes, die sich als Geistesqualität in der Freithätigkeit, als Naturqualität in der Nothwendigkeit bezeugt und kund gibt.

§. 27. Erster naturhistorischer Uibergang vom Kranich zum Storch.

Der alte Polyhistor Philippus Camerarius hat in einer, im Jahre 1595 an der Hochschule zu Altorf gehaltenen akademischen Rede von dem tiefsinnigen Volke der Pelargonen viel Merkwürdiges berichtet. Zuerst rühmt er an ihnen eine gewiße Ver-

nünftigkeit, welcher nur wenig abgehe, um der Vernunft gleich zu kommen; sodann lobt er die bekannte Pietät der Jungen gegen die Alten, so wie ihre strenge Justizpflege; endlich leitet er sogar das deutsche Wort Storch von dem griechischen storge ab, das bekanntlich innige Liebe bedeutet. Nun wahrlich: hier fehlt weder die subjective noch die objective Kundgebung des sittlichen Elements. Die Störche sind nicht arm an Wissen; sie zeigen auch — (wenn es anders wahr ist, daß sie jährlich auf einer Wiese am Oberrhein öffentliches Gericht halten) — daß sie Gewissen im Leibe haben. Warum also sprechen sie nicht, warum reden sie nicht frei heraus, wie ihnen der Storchenschnabel gewachsen ist? Die Sprachmystik ist mit der Antwort nicht verlegen. Die objective Darstellung des Gewissens, die Vollendung des Sittlichen — die storge, also die sprachlose und unaussprechliche Liebe — ist in ihnen so mächtig, daß sie statt der Sprache sich mit dem bloßen Geklapper behelfen müssen.

Scheint diese Demonstration nicht gründlich? Sie steht aber wieder nur auf Einem Fuße. Jenes analo-

gon rationis und jene storge sind lediglich psychischer Art, und reichen über das Gebiet des subjectiven Naturlebens nicht hinaus. Wo aber kein Denken vom Realgrunde, und kein Bewußtseyn von der Freithätigkeit, da ist weder Wissen noch Gewissen, und daher auch keine Sprache. Anders ist das im Gebiete des Geistes. Warum sollte da die Vollendung des Sittlichen, die Liebe, keinen Ausdruck finden? Handelt es sich um die Selbstliebe des Geistes, so muß dieselbe vor allem eine Anerkennung seiner eigenen Würde seyn, ehe sie zur freien Bekennung in Wort und That werden kann. Aber diese Anerkennung seiner Würde fällt mit der Erkenntniß seiner Endlichkeit (Bedingtheit), und dadurch mit der Erkenntniß eines unendlichen Wesens zusammen, welches ihn ursprünglich mit der Qualität der Freiheit, als dem Fundamente seiner Würde, erschaffen hat, und Dessen Willen er zugleich realisirt, wenn er diese ihm verliehene Würde in freier That behauptet und zur vollen Verwirklichung bringt.

Aus diesem Grunde konnte auch das ewige Wort in Menschengestalt zu den Menschen sagen: »Wer mich

liebt, wird mein Wort bewahren, und auch mein Vater wird ihn lieben, und Wir werden ihn heimsuchen, und Wohnung bei ihm machen.« Was daher für jedes Naturproduct oder Naturwesen, selbst auf der höchsten Stufe der organischen Entwicklung, unaussprechlich, weil undenkbar bleibt, ist das Aussprechliche, weil Denkliche, für den Geist. Es ist der Gedanke vom unendlichen d. h. unbedingten und unbeschränkten Ungrunde (vom absoluten Seyn), der eben deßhalb der Urgrund seines eigenen Daseyns in Selbstbewußtseyn und Selbstliebe ist. Freilich fehlt es an modernen Pharisäern nicht, die alsbald mit der verfänglichen Frage heran treten: Ob es leichter sey zu sagen, daß Gott sey, oder (wenn er ist) Aufschluß zu geben, was er sey? Die Antwort, welche der Philosophie zu Gebote steht, ist eben sowohl eine leichte, als eine schwere zu nennen; indem es vor allem auf die Gesinnung des Fragers ankömmt. Denn wie der Geist des Menschen sein eigenes Wesen erfaßt, eben so erfaßt er auch das göttliche Wesen. —

§. 28. Noch ein Aufblick zum Storchennest, und zweite einbeinige Abschlußformel.

Der bereits erwähnte Umstand, daß die Dinge in der Sprache sich penetriren, führt uns von Kranich und Storch zu den duftigen Geranien und Pelargonien, also in die Anthologie; da öffnet sich aber gleich das Gebiet der Poesie, und in diesem begegnet uns das allegorische (anzügliche, wenn auch nicht anziehende) Scherzgedicht des deutschen Obermeisters, das die Aufschrift führt: »Beruf des Storch.« Wir wollen es gleich hieher setzen.

»Der Storch, der sich von Frosch und Wurm
An unsrem Teiche nähret,
Was nistet er auf dem Kirchenthurm,
Wo er nicht hingehöret?«

»Dort klappt und klappert er genug,
Verdrießlich anzuhören;
Doch wagt es weder Alt noch Jung,
Ihm in das Nest zu stören.«

»Wodurch — gesagt mit Reverenz —
Kann er sein Recht beweisen?
Als durch die löbliche Tendenz
Auf's Kirchendach zu — —«

Was die letzte Zeile so zart andeutet, ist der eigenthümliche Humor des Ganzen. Die Anwendung nach Jedermanns Belieben; und so nehmen wir uns die Erlaubniß, in dem Göthe'schen Storch jene tief- und hochsinnigen Geister zu erkennen, welche aus der Hyle nur deßhalb zum höchsten Standpunkte sich aufgeschwungen, um von der luftigen Höhe herab dem alten Dome des positiven Christenthums und Kirchthums die gebührende Unehre anzuthun. Zu diesem rühmlichen Werke versichern sie keiner Philosophie zu benöthigen. Denn ihr Kernspruch, in welchen sie das Feuerbach'sche Paradoxon umgewandelt haben, lautet: Meine Religion ist keine Philosophie; mit andern Worten: Mein Glaube bedarf keiner Vernunftgründe. Allein Meister Pelargos befindet sich unten am Teiche nicht minder wohl, als oben auf der speculativen Thurmzinne, er weiß eben Frosch und Wurm

auch dort hinauf zu tragen für die liebe Jugend, damit sie in Tugend gedeihe; und die Philosophielose neue Religion bleibt hinter der Religionslosen Philosophie so wenig zurück, daß sie der letztern an mystischer Tiefe und dialektischer Gewandtheit nichts nachgibt *).

§. 29. Pelargonisches gloria in excelsis et profundis.

Das Erste und Hauptsächlichste, was von jenem sublimen Standpunkte aus gelehrt wird, lautet nun folgendermaßen: »Die Forderung, die unsre Zeit an den Wahrheitsfreund stellt: daß er sich ohne Rückhalt an das Denken hingebe, ist eine unberechtigte, widernatürliche und unwürdige.«

Sie ist unberechtigt: weil die Wahrheit jenseits des Gebietes sich aufhält, welches vom Gedanken überschaut wird. Denn die Wahrheit hat zu ihrem Gegenstande ein freies Seyn, d. h. ein solches, das

*) Man s. die Schrift: Drei Fragen eines Gläubigen an die Philosophie und Politik. 1850.

weder vor sich einen Grund, noch nach sich eine Folge hat. Zu solch einem Seyn aber gelangt das Denken niemals, da es lediglich zu einem Seyn vordringt, das durch ein Anderes gesetzt ist, und wiederum ein Anderes setzt. (Etwa das Seyn der Brut im Teiche und jener im Storchennest, in echter subjectiver Steigerung.)

Die genannte Forderung wird ferner widernatürlich genannt; weil sie einerseits die Verläugnung des Wahrheitstriebes, und andrerseits doch die Begeisterung für den inhaltslosen Begriff der Wahrheit verlangt. Diese Begeisterung aber ist bei Einigen eine Seelenkrankheit, bei Anderen eine Selbsttäuschung. Sie ist eine Seelenkrankheit: wenn ihr Grund kein andrer ist als die Erschlaffung, sich für das Wirkliche und Ernste thatkräftig zu entflammen; weßhalb sie dann auch ihr Verdienst und ihren Trost in der bekannten Gnome sucht: »Stirbt auch jede Philosophie, so doch nicht das Philosophiren.« Sie erscheint aber auch als eine Selbsttäuschung: weil in unseren Tagen gar Viele durch ihr Thun und Treiben der Lüge und Eitelkeit verfallen, an ihren unseligen Zu-

stand nicht erinnert seyn wollen, und deßhalb bei dem gefügigen Denken anfragen: ob dasselbe nicht ihr Advocat seyn wolle gegen das verdammende Urtheil ihres Herzens.

Endlich wird obige Forderung als eine unwürdige bezeichnet aus dem Grunde: weil die Würde des Menschen an der Ganzheit hervortritt, aus dem harmonischen Zusammenwirken aller Kräfte. Darin liegt das Höchste in Ihm, und nur dadurch gelangt er zum Höchsten außer Ihm: zur Wahrheit. Der nur denkende Mensch hingegen ist in der Unwahrheit befangen, die daher auch nicht zur Wahrheit führen kann, weil dieselbe erlebt werden muß. In diesem Falle aber steht nicht bloß eine Reihe von Schlüssen, sondern mein ganzes Leben für die Wahrheit ein.

Wo ist jedoch der Quellpunkt, von welchem dieses Wahrheit erlebende Leben ausströmt? »In dem Gefühle des Menschen von Sich als einem Unendlichen, oder, was eben so viel ist: als einem, das sich Selbstzweck ist. Des Menschen Verhalten zu Sich ist also, nicht ein Verhalten zu einem Andern, etwa zu Gott; denn Gott ist des Menschen eigenes wah-

res Wesen. Seine Beziehung zu Gott ist also eine zu Sich selber.« — Und auch über diese Selbstbeziehung werden uns Erklärungen mitgetheilt, die statt der Luft- und Schallwellen des wunderthätigen Sprachwortes der mystischen Dialektiker auf die Wasserwellen hinweisen; — ein neues Argument, daß Göthe Unrecht hat, seinen Kirchenstorch so zu verunglimpfen, und daß die langstelzigen Sumpfvögel, die in Wasser und Luft zu Hause, und keine Kost verschmähen, die echten Eklektiker sind.

Wir kehren zu jenen Erklärungen zurück, nach welchen der Mensch sogar selber »ein unendliches Meer von concentrischen Wasserringen« genannt wird, die in drei Arten sich sondern. »Der Mensch im Verkehr mit sinnlichen Dingen empfindet; in der menschlichen Gesellschaft denkt er; in der Gemeinschaft mit Gott — glaubt er.« — Und wer sollte da nicht an die alte Definition der menschlichen Seele denken, die fürs erste eine anima vegetativa, fürs zweite eine animalis, fürs dritte eine rationalis hieß? Sind das nicht ebenfalls die drei Wasserringe? Aber wir müs-

sen auch noch die Resultate dieser radianten Weisheit vernehmen.

§. 30. Pelargonische Mystosophie.

Es geht nämlich aus dem Gesagten hervor: daß der Mensch einer Denk- und einer Glaubens-Wahrheit sich bewußt sey. Beide sind gleich gewiß und wirksam, und der Unterschied ist nur der: daß nur die erstere für die Mittheilung, die letztere aber nicht mittheilbar ist. (Wodurch der Auftrag: Euntes docete omnes gentes allerdings ad acta gelegt wird.) Es soll nun daraus begreiflich werden: »wie alle Diejenigen, die nur durch's Denken das Wahre finden wollen, niemals zur Erkenntniß des göttlichen Individs, d. h. der wahren Freiheit des Menschen gelangen, wohl aber zur Vergötterung des Staates, oder der Menschheit als Gattung.« Und diese Verknechtung des Menschen an die Gesellschaft, in der er lebt, wird als der Ursprung der Philosophie bezeichnet, die daher auch ihre Mutter nie verläugnet habe.

Was nun die eben genannte Denkwahrheit des Menschen betrifft, so wird zu ihrer Characteristik

auch die Sprache benützt. Die Kraft der Sprache soll aus ihrer Entstehung sich erkennen lassen, und diese wird in folgender Weise geschildert: Ich gebe dem Kinde ein Stück Brod, und spreche dabei den Laut »Brod« aus; so lernt das Kind, welcher Gegenstand mit diesem Laute bezeichnet wird. Daraus wird nun gefolgert: daß die Sprache nie und nimmer über das Sinnfällige hinaus zu gehen vermöge; so wie ferner: daß wir vom Nichtsinnlichen nur in sinnlichen Bildern sprechen können; woraus es sich ergibt: daß das Ewige und Göttliche nicht anders als entstellt und verzerrt in ein sinnliches Bild sich einfugen lasse. Es liegt daher in der Beschränktheit des Denkens: daß es, in seinem Selbstgenügen, jederzeit nur zum Pantheismus, dessen Geist nur das Allgemeine des Sinnlichen ist, gelangen mußte, und zwar auf folgendem Wege. Wenn nämlich der Denker die sinnlichen Bilder (die Worte), mit welchen die Gesellschaft ein Unsinnliches sich mittheilte, für sich, also ohne Beziehung auf ein Höheres, zum Gegenstande seiner Untersuchung macht; so muß nothwendig das Bedeutete im Worte (das Unsinnliche) ihm verloren gehen,

und ein bloß Sinnliches (das Allgemeine in diesem) sich als das Wahre des gesellschaftlichen Denkens heraus stellen.

Soviel von der armen Denkwahrheit, die nach dieser Schilderung allerdings zwischen Frosch und Sumpf einerseits, und der luftigen Zinne andrerseits hin und her schwebt, aus Mangel an den Kategorien der Transcendenz; daher denn auch die Impertinenz zu entschuldigen: daß sie die Stoffe von unten aufs Kirchendach absetzt. Worin aber liegt nun das Wesen derjenigen Wahrheit, welche die (christliche) Gesellschaft bisher über dem Kirchendache zu finden vermeint hat, nämlich der Glaubenswahrheit?

Die Antwort lautet: »in der Ahnung.« Und glücklicherweise ist das die höhere Seite des Pelargonismus. Denn wer wird es den Menschen- und Dorfkindern ausreden: daß des Storches Wiederkehr in seine luftige Wohnung dem Hause Glück verkündet, während es großes Unheil andeutet, wenn er dieselbe verschmäht? Für Jeden, der mit seinem Denken zu nichts anderm gelangt, als zum Allgemeinen und Begrifflichen, bleibt keine Wahl, als sich in das All

hinein zu fühlen, und ein gewißes je ne sais pas quoi zu wittern, welches jedoch, wie wir gleich hören werden, wieder ein Allgemeines ist.

Wieso nämlich ist das Wesen der Glaubenswahrheit in der Ahnung aufzusuchen? Die Antwort lautet: Die Wahrheit ist das Höchste; darum muß der Weg zu ihr allen Menschen gleich offen seyn. Die Ahnung aber ist allgemein menschlich, und das ist ein sicheres Zeichen der Wahrheit. Das Reich der Wahrheit (das Gottesreich) ist die vollendete Demokratie, mit der das Aristokratische der Philosophie sich nicht verträgt. (Wiewohl bei Griechen, Römern und in der Feudalzeit geglaubt wurde, daß die Bedeutung der Auspicien, Augurien und Kometen, und alles, was zur Ahnung gehört, nur den Bevorzugten und Hochgestellten gelte.) — Zwischen den lichten Höhen der Ahnung aber liegen (so heißt es ferner) die Thäler der Welt und Geschichte. Doch wie dem immer sey, ob wir auch wandeln in dem zerstreuenden (sinnlichen) Lichte des Tages, — von der heiligen Nacht, von der Hochzeitsnacht der Seele, ist ihr mehr als bloße Erinnerung, mehr als Hoffnung geblieben. Sie fühlt

in ihrem Innern ein neues Leben sich regen, mit dem Pfande alles Zukünftigen. Und wie dieses neue Leben der Glaube, so ist dieses Unterpfand die Gottesliebe.

Was nun die neue unphilosophische Religion über die Liebe aussagt, zeichnet ihren Character nicht minder, als das, was sie vom Glauben lehrt. Sie erblickt in der Liebe vor allem die Bestimmung des Menschen: »durch freie That das Seyn (d. h. sein eigenes Seyn) zum Inhalte seines Selbstbewußtseyns zu machen.« Das Seyn aber wird vom Menschen ausgesprochen in den Worten: »Ich bin göttlichen Geschlechtes, Geist vom Geiste Gottes, Kind Gottes. Was der Vater ist, kann das Kind werden; und weil es kann, so soll es dasselbe werden.« Dabei wird, wie billig, noch bemerkt: daß keine Rede mehr seyn könne von einer frostigen Schöpfung aus Nichts, wo die Liebe Gottes, das heißt — das Uiberströmen der göttlichen Seynsfülle — als der Weltgrund in Gott gedacht wird. Denn die Liebe zeuge wohl, aber kaufe ihre Kinder nicht! — Wie irrig müssen nun, nach dieser Voraussetzung, die Ansichten über

die Bestimmung des Menschen seyn, die man auf dem sogenannt christlichen Markte feilbietet?

§. 31. Pelargonisch kritische Rundschau.

Was ferner die Hauptansichten der Gegenwart anbelangt, so theilt die Religion, die ihr Amen im Omen (Ahnung) findet, folgenden Uiberblick derselben mit.

Die Mechaniker unsrer Gegenwart sollen sich in der Behauptung gefallen: daß es für den Menschen unmöglich sey, durch eigene freie That des göttlichen Seyns theilhaft zu werden. Sie legen daher alles Gewicht auf das Wahre als Materie, und gar kein Gewicht auf die Form der Aneignung durch die Freiheit. Es wird dagegen eingewendet: daß sich von dem göttlichen Seyn die göttliche That gar nicht trennen lasse, da die Form des Wahrseyns keine andre sey, als das Seyn von und durch Sich. Denn wenn das nicht der Fall wäre, so ließe sich gar nicht absehen: warum Gott nicht lieber Götter als Menschen erschaffen, d. h. warum er seinen Kindern nicht lieber gleich ursprünglich das unendliche Seyn (statt des endlichen) mit auf den Weg gegeben habe? Denn ob-

lerdings bezieht sich das biblische Wort: »Ihr Alle seyd Götter, und Söhne des Höchsten« doch nur auf Solche, die das unendliche Seyn erst durch freie That erwerben mußten.

Den Mechanikern werden die Libertiner entgegen gehalten, die wieder alles nur in die Form setzen. Ihrer Ansicht nach besteht die Vollkommenheit des Menschen lediglich in der urkräftigen That, wobei ihnen der Inhalt dieser letztern gleichgiltig bleibt. Allein es wird ihnen (vom Kirchenbach herab) zu bedenken gegeben: daß Wahrheit und Freiheit nur da seyen, wo der Geist des Herrn, daß wer Sünde thut, ein Knecht der Sünde sey; und daß demnach nur in der Liebe zum Vollkommenen die Freiheit bestehe.

Endlich kommen noch die Verstandesmenschen (Moralisten) und die Uiberschwänglichen zur Musterung, deren Ansicht sich noch weiter von der Wahrheit entfernen soll. Denn die Ersteren suchen das vollkommene Einsseyn des Menschen mit Gott in der vollkommenen Uibereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, die jedoch nichts anderes sey, als die unbedingte Verknechtung des Menschen

an Gott. Die Letzteren hingegen erblicken vollends das Ziel darin: daß der Mensch nicht nur sein Seyn, sondern auch sein Daseyn (Selbstbewußtseyn und Persönlichkeit) aufgebe und an Gott hinopfere.

Wo findet sich aber, nach Pelargonischer Ansicht, die wahrhafte Liebe? Nur da, wo Geist und Geist sich unmittelbar umarmen und durchdringen; nur in der Gemeinschaft des göttlichen Menschengeistes mit dem ewigen Gottesgeiste. — Ist das nicht ebenfalls höchst überschwänglich? Allerdings, aber ohne alle Beimischung vom Unterschwenglichen, von Gehorsam, Hingebung, Opfer, und anderem knechtischen Zubehör der Art. Denn wie sollte sich das mit der Freiheit vertragen? —

§. 32. Rückblicke auf den Lombardenkönig Thunibert.

Obwohl das Geschlecht der Kirchthurmsiedler bei den Semiten Chasida genannt wird, was soviel als Pietät bedeutet, um der regen Nächstenliebe willen, welche die alten und jungen Störche gegen einander üben; so scheint doch die eben genannte Religion, die

gedankenlos auf dem Einen Fuße der Ahnung sich wiegt, der Nächstenliebe keinen sonderlichen Werth beizumessen. Und sie benimmt sich dabei nicht ohne Consequenz. Der Jünger, den der Logos liebte, hat gut sagen: »So Jemand seinen Nächsten nicht liebt, den er sieht, wie sollte der Gott lieben, den er nicht sieht?« Die Ahnungsreligion dagegen argumentiret: Eben nur der Unsichtbare ist ein Gegenstand der Liebe, weil der Ahnung; während die sichtbare Welt dem Gebiete der Ahnung nicht angehört. Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo. Ihm allein wendet die Liebe sich zu; der Nächste hingegen ist um so weniger liebenswürdig, je sichtbarer.

Was demnach das Verhältniß der Menschenliebe zur Gottesliebe betrifft, so wird davon ausgesagt: daß neben der Gottesliebe die Nächstenliebe keine Nothwendigkeit in sich, (keine Pflicht) involviren könne. Und warum nicht? Weil die Gottesliebe, als das Streben des Menschen, das göttliche Seyn durch freie That sich zueignen, und sonach als ein unendliches Streben kein anderes, ihm gleiches, neben sich dulde. Eine Nothwendigkeit der Nächstenliebe könnte nur in

ihrer Beziehung zur Gottesliebe gesucht werden, und zwar in zweifacher Weise: indem sie entweder der Gottesliebe dient zur Nahrung und Läuterung, oder zur Aeußerung derselben im Kreise der menschlichen Gesellschaft. Nun kann die erste Beziehung keine Geltung gewinnen, weil sie die Gottesliebe ihrer Selbstständigkeit und Eigenkräftigkeit beraubt, und überdieß die Nächstenliebe zur Klugheit herabsetzt. Da demnach lediglich die zweite Beziehung geltend gemacht werden kann; so ist es klar: daß die Nächstenliebe in sich selber keinen sittlichen Werth habe. Ihr Werth ist nur der eines Erkennungszeichens der Gottesliebe; da Jeder, der Gott liebt, unwillkürlich auch die Brüder liebt. Denn in dem Wesen des göttlichen Seyns und in seiner Seligkeit liegt nothwendig das Uiberfließen auf die Andere, wie in Gott, so auch im Menschen.

Dieser Voraussetzung gemäß wird von der Nächstenliebe ausgesagt: daß sie, als unwillkürliche Aeußerung der Gottesliebe, nie als Pflicht sich fühlen könne. Nur in einer Gesellschaft, die sich selber als Göttliches, als Selbstzweck aufstellt — (wie die verweltlichte Kirche und der moderne Staat, wo der

Einzelne nur dem Ganzen zu dienen bestimmt ist) — nur in einer solchen Gesellschaft hat die Nächstenliebe als Pflicht einen Sinn. In beiden ist daher auch der Glaube von der Nächstenliebe in den Hintergrund gedrückt worden.

Wir könnten zu dieser Ansicht bemerken: daß die Religion der Ahnung mit der Nächstenliebe nicht freundlicher umgeht, als eine ihr sehr verwandte Confession (ihre Stiefmutter) mit den guten Werken. Allein der Sprachspuck führt uns zu etwas anderm. Denn indem wir den Glauben in dem Hintergrunde aufsuchen, wohin er durch die offizielle und sakristeiliche Nächstenliebe zurück gedrängt worden, gelangen wir nicht bloß in ein Zeitalter, wo er (zuweilen mitsammt seinem Schlagschatten, dem Aberglauben), im Vordergrunde gestanden; sondern wir werden auch wieder an die denkwürdige Historie erinnert, die wir in dieser Reihe von Paragraphen voran gestellt. Denn König Thunibert erscheint nun auch sittlich gerechtfertigt. Auf die Nächstenliebe hat er keinen überspannten sittlichen Werth gelegt, als Pflicht hat er sie nicht betrachtet; sein unendliches Streben nach Macht und Selbstbehauptung

hat kein anderes dem gleiches neben sich geduldet. Auch war sein Glaube und seine Ahnung vorwaltend genug, um das Uiberströmen göttlicher Lebensfülle selbst im dämonischen Metamorphosenspucke zu erkennen. Dafür aber kam unter seinem Regimente weder ein moderner Staat zum Vorschein, da es Niemanden weniger als ihm je einfiel, sich als ein dienendes Organ des Ganzen zu betrachten, noch zeigte sich eine Verweltlichung der Kirche, so lange diese, der Welt gegenüber, ihr Asylrecht so wirksam aufrecht hielt.

§. 33. Rückblicke auf Belzebub und Magister Steinhart.

Als Kennzeichen für die Echtheit der Nächstenliebe wird von der Ahnungsreligion nicht bloß dieß eine, negative aufgestellt: daß sie nämlich nie als Pflicht sich fühle; sondern es wird auch ein positives angegeben. Es wird nämlich gelehrt: daß die Nächstenliebe als Aeußerung der Gottesliebe einzig nur auf die Erziehung (Heiligung) der Menschen gerichtet seyn könne. Die gewöhnliche Wohlthätigkeit (z. B. als Almosen), ohne erziehende Absicht, sey daher kein Werk der sittlichen

Liebe. Ihre Triebfeder sey entweder die außersittliche, natürliche Gattungsliebe, oder das gesellschaftliche Gewissen; in beiden Fällen aber eitel, und so alt wie die Welt; — allein wir haben auch »ein neues Gebot.« —

Im Salzburgischen Alpenthale Pinzgau ist es üblich: daß die Leute bei ihrem Mahle in der einen Hand den Löffel, in der andern den Fliegenwedel halten, welchen man die Nationalwaffe der Pinzgauer nennt. Sie hätten viel zu thun, wenn sie jeder Fliege, deren Größe und Menge dort so ansehnlich, die Beine abschlagen sollten. Wie nothwendig ist erst diese Waffe, wenn man zur Gasttafel der deutschen philosophischen Literatur sich setzt, um sogenannte Geistesnahrung zu sich zu nehmen! Was würde z. E. Magister Steinhart urtheilen von der eben angeführten Doktrin? Die Ansicht, daß die Nächstenliebe erziehend, heiligend wirken solle, wird er unbedingt loben; so dürfen wir es von ihm erwarten. Was aber die angebliche Triebfeder der übrigen Werke der Wohlthätigkeit betrifft; so wird er bedenklich den Kopf wiegen und sagen: »trauet nicht jedem Geiste; denn diesem da fehlt nicht viel, daß er das

Almosen als Sünde stempelt. Des Weitern beruft er sich auf die heilige Schrift, und das ist schon vollends nicht geheuer!«

Was Uns anbelangt, so setzen wir noch ein drittes Bedenken hinzu, insofern wir hier fast unwillkürlich an die Entrüstung und Zorngluth erinnert werden, womit eine gewiße Partei, nach Proudhon's Manier, gegen wohlthätige Anstalten und Almosen zu Felde zieht, und zwar aus sehr bekannten Gründen. Die Ahnungstheorie ist übrigens consequent, und versteht sich auf die Gebiete der von ihr beschriebenen drei Wasserringe. Nach ihrem Urtheil bewegt sich die ordinäre Nächstenliebe sammt der Eleemosyna nur innerhalb der beiden Wasserringe der sinnlichen Empfindung und des gesellschaftlichen Denkens oder Gewissens. Die erstere, z. B. als Mitleid, ist noch animalisch und untergeordnet; das gesellschaftliche Denken, z. B. vom Rechte des Eigenthums, von der Fürsorge für Andre, hat zu seiner Quelle die Selbstliebe, und die Angst vor der Selbsthülfe der Dürftigen. Anders verhält es sich mit der freien That der Liebe, die über beide hinausreicht in das Gebiet des Glaubens;

dieser Glaube aber ist kein andrer als der an das Heil des Socialismus.

Und eben deßhalb ist der modernen Glaubensweisheit ohne Denkwahrheit nicht zu trauen, obwohl sie keinen Anstand genommen, für ihr neues Evangelium sich auf das alte zu berufen. Jenes neue Gebot, mit dem sie prunken will, hat der gute Hirte, der Retter der Menschheit gegeben, der nach dem Willen des ewigen Vaters sein Leben darbrachte für seine Schafe. Die Brüder so zu lieben, wie Er sie geliebt, darin bestand das Neue an dem alten Gebote: Gott über alles zu lieben, und den Nächsten wie sich selber. Nach jenem neuen Gebote wird er auch dereinst, bei seiner Parusie, die Welt so richten, wie jede religiöse und philosophische Weltansicht, mit und ohne Transcendenz, schon gerichtet ist, die seiner Lehre von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt widerstreitet. —

Ludwig Feuerbach und seine Richter.

I.

Unter dem Titel »L. Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit« erschien in Ruges philosophischem Taschenbuche (»Die Akademie«) ein Aufsatz, von Kuno Fischer unterzeichnet, in sieben Abtheilungen unter bestimmten Ueberschriften, deren Inhalt die Lydia schon im verflossenen Jahre ihren Lesern mitgetheilt haben würde, wenn es ihr damals der Raum gestattet hätte. Ueberdieß konnte sie ihre Bemerkungen zu jenem Inhalte um so leichter fallen lassen, da ähnliche ihren Platz schon in den Reflexionen über »die Religion der Gegenwart« nach Ruges Auffassung unter Anwendung Feuerbachischer Principien, wenigstens zum Theil gefunden hatten.

Seitdem aber hat sich die Literatur über den Gründer des modernen Naturalismus vermehrt, und vorzüglich hat die freie allgemeine Kirchenzeitung »das

Organ für die demokratische Entwicklung des religiös-kirchlichen Gedankens und Lebens in Deutschland« ihrem kolossalen Drehorgelkasten nicht bloß allerlei instrumentirte Register einsetzen, sondern ihn auch als Feuerspritze herrichten, und mit einem ganzen Zuge von Bullenbeißern und Windspielen bespannen lassen, um in aller Eile Allen Alles zu werden — dort die christliche Gluth unter der kirchlichen Asche zu löschen, hier das große Hallelujah über das jenseitige Nichts und nichtige Jenseits, seit den großen Entdeckungen Feuerbachs in dem Gebiethe der Anthropologie unter Anwendung derselben in der Theologie, in jedem beliebigen instrumentalen Accompagnement anzustimmen.

Diesen Columbus hat sie sogar »als schwärmerisch-begeisterten Verehrer der Religion« besungen, mit dem Beisatze: »dies klingt zwar seltsam, aber auch nur dann, wenn man übersieht: daß unter seiner Religion »nur die wahre, d. h. die von allen Schlacken, Illusionen und Transscendenzen befreite verstanden werde.« Feuerbachs Hauptverdienst setzte sie daher auch theils »in die Charakteristik jener falschen träumerischen Religion« d. h. des transscendenten Christenthums mit sei-

nem Dualismus von Gott und Welt, theils »in die Forderung an die Gegenwart: von jenen hohen Transscendenzen und phantastischen Halluziationen zu dem wirklichen menschlichen Standpunkte zurückkehren, der Jeden der nur sehen und denken wolle, mit der Nase daraufstoße: daß die christliche nicht die rechte Religion sein könne.« Um diesem Hymnus aber desto sicherer Eingang zu verschaffen, mußte sich das deutsche Organ und Orgelwerk bequemen: an seinem Günstlinge doch einige Sommerflecken oder sonst ein Muttermal aufzuspüren, und es war so glücklich jene Makel darin zu entdecken: daß dieser Heros in der Speculation »den Menschen bloß zum Zweifler an der bisherigen Form der Religion gemacht habe, und daß er bloß in ganz unbestimmten Andeutungen ausgesprochen habe: Was denn eigentlich die Religion der Zukunft sein werde.« Aber selbst darin — meint die Kirchenzeitung — gleiche Feuerbach »einem Moses, dem prophetischen Führer nach dem gelobten Lande, der dieses den Seinigen nur in der Ferne zeige, sie selbst aber nicht mehr dahin geleite.« — Nach dieser Vergleichung zu schließen, sollte man meinen: daß der Compositeur dieser Melodie glaube: der Moses

der neuen Religionsform liege wenigstens in den letztern Zügen, und der Streit des Erzengels mit Satan um den heiligen Leib desselben habe bereits begonnen. — Daß aber diese Meinung doch eine voreilige sei, beweist eben die oben angezeigte Abhandlung von Kuno Fischer.

Nach seiner Versicherung am Eingange derselben »lebt der Todtgeglaubte, und lebt mit dem Anspruche auf Unsterblichkeit« da für die Hauptgegner desselben, d. h. für die Theologen aller christlichen Confessionen, in denen bisher »die Blindheit mit der Leidenschaft gleichen Schritt gehalten« ihre Zeit einmal für allemal vorüber sei.

Uns erinnert dieser Streit über Leben und Tod, Seyn und Nichtseyn des letzten Begriffsphilosophen in der wissenschaftlichen Gegenwart, an das Schicksal des vorvorletzten deutschen Kaisers Joseph II. des edlen Sohnes der großen Theresia, in der politischen Vergangenheit. In den slavischen Provinzen Oesterreichs, vorzüglich in Böhmen, wo der Bauernstand an Ihm seinen großen Wohlthäter dankbar erkannte, erhielt sich lang nach seinem Tode die sehr umständliche Sage: der Kaiser

sey nicht mit Tod abgegangen, er habe sich nur in effigie in der Wiener Hofburg auf das Paradebett legen lassen, um der Reaktionsparthei seiner Reformen momentan aus dem Wege zu gehen, mit dem Versprechen: zu rechter Zeit wiederzukommen, und sein Werk mit dem Untergange seiner Gegner der Aristokraten in Kirche und Staat, zum Abschluße zu bringen. — Wie damals, so scheint auch jetzt einer renommirten Parthei sehr viel daran gelegen zu sein: im großen Publikum eine Mystification über die Unsterblichkeit eines sterblichen Menschen zu unterhalten. Diese Parthei sollte aber nun um so weniger dagegen einzuwenden haben, wenn Andere das von ihr ausgestellte Lebenszeugniß näher in Unter suchung ziehen. Sie kann ja nur dabei gewinnen, wenn sich das Resultat herausstellt: Sie habe in der Beurtheilung der Lebenszeichen eines für Todtgeglaubten ihrem Verstande kein Armuthszeugniß ausgestellt. Und nun zur Sache.

Wir lesen in der ersten Nummer: Erscheinung und Entwicklung Feuerbachs folgendes: »Das Verhältniß der gebildeten Welt zu Feuerbach hat sich wesentlich geändert. Aus der Sache der Nothwehr ist

eine Aufgabe aller denkenden Menschen geworden. Die Furcht vor dem destructiven Kritiker war nicht im Stande, die Resultate seiner Philosophie zu beurtheilen. Der freie Sinn für eine freie Persönlichkeit muß den Verstand der Leser befruchten, wenn er zu seinem Gegenstande in ein freies Verhältniß treten will. Es ist schwer die Ferse zu treffen, wenn man den Achill nicht erkannt hat.«

Ja auf diesen so freien als milden Sinn soll Feuerbach »vielleicht das meiste Recht« haben. Da die Principien seiner Philosophie innigst verwebt seien mit seiner Persönlichkeit. Das vollständigste Verständniß dieses Geistes sei daher selbst zum philosophischen Probleme der Gegenwart geworden. Die Lösung des Letzteren hänge aber von dem Standpunkte ab, der da gewählt werden müsse zwischen dem Resultate seiner Philosophie und den einseitigen Auffassungen derselben.

Zu jenem Probleme wird nun gezählt: »die principielle Bedeutung der Feuerb. Philosophie, die in der Reaktion gegen den heglschen Idealismus im Namen der handgreiflichen Wirklichkeit besteht.« Wegen jener Reaktion wird auch das erste (negative) Verdienst Feuer-

bachs »in die Befreiung aller Philosophie aus jenem abstrakten Idealismus« gesetzt.

Mit jener Reaktion aber habe Feuerbach nicht begonnen. »Der hegelsche Idealismus war vielmehr Feuerbachs erste Liebe, so wie der Naturalismus seine zweite.« Die Quelle aber seines Haßes wie seiner Liebe soll eine und dieselbe ursprüngliche Kraft gewesen seyn: »Die volle Wirklichkeit in ihrem wahren Wesen zu erfahren.« Denn der Geist eines überspannten Pantheismus habe den Geist (Feuerbach) unmöglich lang fesseln können, da jener keine radikale Erlösung von der dualistischen Zerrissenheit des Menschen gewährte, wohl aber den Menschen von dem sinnlichen Dießseits desto mehr entfernte, je mehr mit der Vernichtung des Individuums im transcendenten Absoluten Ernst gemacht wurde.« Dazu soll noch gekommen seyn, daß Feuerbach sehr bald entdeckte: »die Einheit vom Denken und Seyn (vom Gedanken und seiner Wirklichkeit) sey im idealen Pantheismus abermal eine bloß gedachte, d. h. keine wirkliche.

Mit dieser Entdeckung steht sodann sein zweites positives Verdienst in Verbindung, nemlich: »daß er die Frage über das Verhältniß der Idee zur Wirk-

lichkeit, als Hauptproblem in den Vordergrund stellte, und sie im Interesse des Humanismus beantwortet habe.«

Er habe nemlich die Idee in die Natur aufgelöst, und alle Relationen des Menschen zur Idee durch die Natur zu interpraetiren gesucht; daher gelte ihm die Natur als ein unmittelbar ideales Reich, die Materie als eine Causa sui, als ein politheistisches Leben (nicht als caput mortuum). Die Natur sey ihm daher die einzige Voraussetzung aller Thätigkeiten des Menschen.

Daher sey das Wissen nichts anders, als eine gebildete Empfindung, die Wissenschaft universalirte Empirie, der Geist universale Sinnlichkeit. Der Gegenstand der Religion, bloß phantastisches Naturleben. Die Methode (in der Wissenschaft) generische Kritik (nicht Dialectik). Die Identität vom Denken und Seyn, theils eine relative — im leibhaften Menschen, theils eine absolute — in der Einheit von Ich und Du. Kurz: höchstes Object der Wissenschaft ist das menschliche Individuum, als sinnliches Wesen mit dem Attribute des Geistes (Denkens) folglich dieser nicht wesentlich unterschieden von der Natur.

In jenem Attribute soll zugleich die Kraft liegen, die das Individ nun forttreibt bis zur Selbstentfremdung seines Wesens (in der Annahme eines jenseitigen Wesens unter dem Namen Gott), welcher Widerspruch (des Individs mit sich selber) in der Religion und in der theologischen Speculation zur Wirklichkeit erhoben werde. Kurz: Feuerbachs Ideal soll das — für die Welt offene — Individuum seyn, nicht aber das nackte Individuum oder der bornirte Egoist, wie die einseitigen Auffassungen das Princip der Feuerbachischen Philosophie ad absurdum zu führen beabsichtigen, statt das Individuum in der Uebereinstimmung seines Denkens und Empfindens als universalen Menschen und diesen als das Ziel der theoretischen und praktischen Philosophie zu fassen. Jene wie diese koncentrirt die sittliche Gewalt des Menschen in dem Sinne (Receptivität) für die Gattung, und in der Anerkennung anderer Wesen, die mit ihm identisch sind.

So viel über den hochgerühmten Standpunkt, der den Beobachter zunächst in das Verständniß des Geistes im Philosophen, und sodann in das richtige Verständniß seiner Werke führen soll, um beiden die Unsterblichkeit zu assecuriren. Es ist aber jener Standpunkt

ein so ganz ordinärer, daß man gar nicht einsieht, wie er als Schlüssel zum apocaliptischen Geheimnisse, zum Geiste Feuerbachs als einem mit sieben Siegeln versehenen Buche ausposaunt werden kann; da doch diese Aufschlüsse über jenen großen Geist nur darin bestehen, daß das Siegel an seinen bisherigen Schriften gelöst worden ist.

Es ist in dem langen Gerede auf 19 Seiten auch nicht ein Zug über den Geist Feuerbachs zu finden, von dem man sagen könnte: er stamme aus einer andern außerordentlichen Quelle, als aus der unverdauten Lectüre der veröffentlichten Schriften des Philosophen. *)

---

*) Wir sagen: „aus der unverdauten Lectüre" weil ihre Verdauung das Verständniß der Hegelschen Behauptungen voraussetzt. Daß dieses aber bei Fischer ein sehr oberflächliches sey, ist schon aus dem Umstande zu ersehen: daß er die Hegelschen Citate Feuerbachs ohne alle Rüge passiren läßt.

Hieher gehört vor allem der Satz: „Die Einheit vom Gedanken und Wirklichkeit ist im idealen Pantheismus abermalen nur eine gedachte" (folglich keine wirkliche). Nach Hegel wird allerdings die Einheit vom Begriff und Realität (Wirklichkeit) die Idee genannt, diese aber hat vor allem nur eine formele Geltung, weßhalb sie auch zuerst die logische Idee (d. h. der Begriff von ihr) genannt wird, weil der 2. Factor in jener Einheit (die Wirklichkeit nemlich) vorerst nur eine bloß gedachte seyn kann. Allein eben so gewiß

Selbst die Zusammenstellung des Feuerbachischen Naturalismus mit dem eines Jean Jacque Rousseau

---

ist es: daß (nach Hegel) diese gedachte Wirklichkeit keineswegs im Elemente des reinen, abstracten Denkens stecken bleibt, sondern übergeht in die Wirklichkeit, weßhalb die Idee auch die *absolute* genannt wird, als die absolute Macht und Energie: ihrer logischen Gestaltung die reale als *wahrhafte* Wirklichkeit zu verschaffen.

Zum Beweise dient die ganze Ideologie Hegels (als Einheit der Methaphysik und Logik) die den 3. Theil seiner Dialectik bildet. „Der Uebergang vom Begriffe der Idee zum Begriffe der Natur ist ein Uebergang nur des Begriffes, denn innerhalb der logischen Idee ist alle Realisirung der Idee nur noch eine ideelle, d. h. in der Form des actuellen Denkens. Der Begriff der Idee ist also noch nicht der Causalgrund der existenten Natur, dieser aber ist der absolute Geist, der sein productives Denken und Wollen zur Natur entäußert.“ So Rosenkranz in seinem System der Wissenschaft als philosoph. Enchiridion S. 150.

Ferner gehört hieher der Satz, der die Hegelsche Aussage von der wesentlichen Verschiedenheit zwischen dem menschlichen Geiste und der Natur dadurch rectificirt: „daß er den Geist zum Attribute der Natur macht.“ — Hat denn Fischer vergessen, daß (nach Hegel) die Natur an sich Geist sey? Rosenkranz meint sogar: „diese Wahrheit habe der Hellenismus geahnet, das Christenthum allein verstanden“ und setzt noch hinzu: »Die Natur ist der logisch-alogische Abgrund in welchen sich der absolute Geist seiner selbst sicher wirft, um endlich

(sammt dem Resultate: daß die Tendenz in Jenem eine tiefere sey, weil sie auf eine Auflösung der Idee (des Absoluten) in die Natur hinarbeite,) ist nicht geeignet als eine Ausnahme von der Regel zu gelten.

So liest man S. 139: »In dem Zeitalter Roußeaus war die Rückkehr zur Natur aus einer entsittlichten Bildung, eine erhabene welterschütternde That; heute jedoch würde sie nicht ohne komischen Beigeschmack bleiben. Wir wollen Feuerbach nicht ganz von dem Fehler des

---

im Auge des Menschen sein Ebenbild zu schauen, und auszurufen: Das ist Fleisch von meinem Fleische und Geist von meinem Geiste.« Von Fischer aber war vor allem Tadel dieser Widerspruch zwischen Fleisch und Geist im absoluten Geiste zu lösen, und gewiß würde die Frage (an Rosenkranz oder auch an sich selber gestellt) ihren Beitrag zur Lösung des Räthsels nicht schuldig geblieben seyn, die Frage nemlich: »Ob der absolute Geist sich etwa nur in sein eigenes Wesen gestürzt habe, als er in jenen Abgrund einging, um seine vorweltliche im Fürsichseyn bereits aufgehobene Unbestimmtheit abermal in ein Ansich zu verwandeln zu dem Entzwecke, um seine vorweltliche Selbstbestimmtheit im Menschen wiederzufinden.« Ist aber jener Abgrund ein wesentlich anderes (alogisches) Wesen, so ist das logische Moment an ihm, nur Sache eines schülerhaften Denkens, und die gerühmte Einheit des logischen Monismus hat in einem ganz ordinären Dualismus auf immer ihre Höllenfahrt gefeiert.

Jean Jacques freisprechen, der darin lag, daß er den wahren Menschen in dem unmittelbaren finden wollte; aber der Wille zu jenem Fehler macht selbst den Mißgriff zu einem liebenswürdigen Irrthume. Roußeaus Naturalismus wird durch die Bourbonen zu einer göttlichen Wahrheit. Und wenn man in unserer Cultur auch nur Eine Lüge nachweist, so hat man den Irrthum Feuerbachs glänzend vertheidigt.« Dieser Glanz aber kann doch nur in dem Lichtreflexe und Schlagschatten bestehen, den ein Extrem in der Wissenschaft auf das andere, und umgekehrt, wirft, oder mit den Worten Fischers zu reden: »Eine Reaktion rechtfertige sich schon in ihrem Gegensatze (zu der früheren Action.)«

Allerdings — aber auch nur in soweit, als jene sich rechtfertigen läßt in Bezug auf ihren geschichtlichen Eintritt, womit aber ihr Gedankeninhalt nicht zu vermengen ist, da dieser leicht mehr enthalten kann, als zur Negation des früheren Uebergriffes nothwendig ist, in welchem Falle erst die Einsicht in beide Extreme berufen ist, das Gleichgewicht als rechte Mitte zwischen beiden herzustellen.

Solch einen Beruf hat auch jeder Kritiker des

neuesten Naturalismus. Er wird in diesem (als Reaktion gegen den abstrakten Idealismus) ebenfalls auf eine Lüge gefaßt seyn müssen, wenn in der früheren Cultur eine Lüge schlummerte, die von der Reaktion aufgedeckt und negiert werden sollte; denn auch die Reaktion konnte über die Negation hinausgreifen, und so abermal zur Lüge werden. Zu solcher Umsicht fordern unsern Kritiker schon seine eigenen Worte auf: »Ob Feuerbach das Problem (die Verhältnißbestimmung der Idee zur Wirklichkeit) gänzlich gelöst habe?« — Ferner »ob er dasselbe überhaupt auf Kosten des Idealismus zu lösen im Stande gewesen sey.« Mit der Beantwortung derselben befassen sich nun auch die übrigen Nummern, die sich theils mit der principiellen Bedeutung, theils mit den positiven Resultaten der Feuerb. Philosophie befassen. Beide Momente aber werden aus den schriftlichen Leistungen Feuerbachs wie bisher erhoben, wenn auch mit dem Unterschiede, daß diese sich nicht wieder einer strengen Untersuchung unterwerfen müssen, wie die Aussprüche ihrer einseitigen Beurtheiler als Vertheidiger des theologischen Dualismus. So liest man: »Man begegnet dem Freigeist nur dann, wenn man ihn aufsucht

in seinen eigenen Bahnen, die aber über der Welt der Vorurtheile und Auktoritäten hinausliegen. Unzählige Angriffe waren bisher fruchtlos, weil sie blind waren. Sie verdienen kaum den Namen einer Kritik, weil sie unter dem Niveau liegen, auf dem man die Geister erkennt mit freiem Auge. Die Zauberformeln der Theologie sind veraltet, die Geister erscheinen nicht mehr, wenn ihr sie beschwört, und sie verschwinden auch nicht mehr, wenn ihr sie bannt.«

Glücklicher aber in diesem Beschwörungsgeschäfte zu seyn, schmeichelt sich offenbar Kuno Fischer. Er glaubt: Feuerbachs Geist sey ihm allein zur offenen Rede und Antwort gestanden, weil seine Citationsformel keine andere gewesen, als die geheime Attraction sammt ihren stillen Sympathien, in welcher sich ihm der Kern des Geistes (d. h. des Pudels Kern) die Anthipathie gegen all' und jeden Dualismus erschlossen, und in welchem jener Geist nichts als Zerrissenheit und Halbheit des Menschen erblickt.

Wir aber glauben mehr als einen Grund zu haben daran zu zweifeln: Ob Sympathien mehr als Antipathien geeignet seyen: »Geister mit freiem Auge zu

erkennen.« Denn die Leidenschaft steht zwar in dem guten Rufe: Scharfe Beobachtungen zu machen; aber auch in dem übeln Rufe: Aus jenen schlechte Schlüsse zu ziehen. Keines von beiden Elementen aber kann einer gesunden Kritik erlassen werden. Wir werden sehen: ob der Kritiker hinter diesem Ideale zurückbleibt oder nicht, und in wie fern sich sein Beruf bewährt: In der Sympathie mit den Idiosynkrasien eines philosophischen Geistes, diesem in der Wissenschaft die Unsterblichkeit des neuen Lebens zu retten, geschehe dies nun mit oder ohne Modification der Principien seines neuesten Naturalismus. Wir stehen nun bei der zweiten Nummer

Der Panlogismus Hegels.

Der Gedankengang ist hier folgender:

Eine vernünftige (nicht blinde) Kritik hat Antwort zu geben auf die Frage: Wie verhält sich die Freiheit überhaupt zu Feuerbachs System.

Die bewiesene Freiheit war der epochemachende Gedanke des Hegelschen Systems.

Bewiesen aber war sie, weil das erstemal in der Geschichte der ganze Reichthum der Welt aus einem Gedanken (aus dem der Freiheit) begriffen wurde. Das

Geisterreich der Idee (die neue Gemeinde), sollte das neue Evangelium über die ganze Welt verbreiten. Die Hoffnung jedoch war chimärisch. Denn das Schild des Meisters (womit sich zwei Partheien deckten, wovon die eine den Riesenbau der neuen Lehre als gothische Kirche, die andere dagegen als heidnischen Tempel betrachtete) zeigte Janusköpfe. Die eigentliche Frage jedoch lag tiefer, und konnte nur durch den Geist (nicht durch das Wort) des Meisters entschieden werden.

Diese Entscheidung versucht nun K. Fischer, S. 148. Dieser Versuch ist ihm aber schlecht gelungen, wenn er einerseits sagt: Der Standpunkt des Theismus sey durch den Hegelschen Weltproceß als Erscheinung des göttlichen Wesens (als Verwirklichung Gottes) radikal widerlegt. — Die ganze Theologie sey in Frage gestellt worden, weil das Absolute sich ohne Rest in die Wirklichkeit auflösen mußte; anderseits aber doch wieder hinzusetzt: »Die Hegelsche Dialectik blieb nicht ohne Schein eines theologischen Hintergrundes, weil sie es nicht vermochte: Natur und Mensch als zwei selbstständige Mächte ohne Voraussetzung zu begreifen, welche hier das logische Prius war, aus dessen ideeller

Entwicklung die materielle Welt resultirte. Jener theologische Hintergrund war nichts weniger als Schein. Denn der Meister machte Ernst mit der Transcendenz des Absoluten, welches sich (ihm) keineswegs ohne Rest in die wirkliche Welt auflöste.« —

Fischer hat Recht, wenn er das Hegelthum als logischen Pantheismus charakterisirt, und die Thatsachen als Natur und Bewußtseyn, aus einem früheren Denken, als Voraussetzung für Beide als spätere Momente im Leben des Absoluten erklärt; aber er ist eben deßhalb im Unrechte zu behaupten: »In diesem logischen Pantheismus könne die eigentliche Frage nur noch diese seyn: ob der außerweltliche Gott in der Logik oder ob er in der Anthropologie begraben werden solle.«

Von einem über- und außerweltlichen Gotte im Sinne des christlichen Theismus, kann bei Hegel gar keine Rede seyn. Selbst das logische Prius berechtigt nur zu einem überweltlichen Wesen; so lang jenes in seiner Vorweltlichkeit bei aller seiner Bestimmtheit (als Categorienwelt) seine volle Verwirklichung sich in der diesseitigen Welt verschafft. Das Absolute ist erst

als Wahrheit des Geistes die absolute Wahrheit und Wirklichkeit, und dieser als bloße Wahrheit der Natur ist nur noch die relative Wahrheit.

Jene Frage über die Begräbnißstätte trat erst dann ein, als die Begeisterung für den Panlogismus in die Kampflust gegen ihn umschlug.

Aber auch hievon ist der Grund ein anderer als der von Fischer angeführte in den Worten: »Alle Wirklichkeit (nicht bloß die selbstständige) erschien als unmöglich, so bald der Geist über die sinnliche Welt hinaus flüchten mußte zu einem supranaturalen Gedanken, um das Wesen der Welt zu erfassen. Jene ist doch nur ein Moment in diesem Gedanken. Das Schattenreich der Logik scheint ausgebreitet über die ganze Wirklichkeit.«

Allein das Reich der Logik ist kein Reich leerer Schatten; so lang der supranaturale Gedanke nicht ohne realem Träger desselben (als dem Subjecte zu jenem) aufgefaßt werden darf. Auch ist jener Gedanke als Wesen der Welt, wie bereits bemerkt, noch nicht die volle Wahrheit und Wirklichkeit. Er schlägt ja, um Anschauung zu merken, in sein Gegentheil (als Materie) um, dessen Kern die absolute Energie selber

ist, die in Verbindung mit jener, die unendliche Natur constituirt.

Die Wirklichkeit der Welt ist daher unstreitig mehr, als ein bloßes immanentes Moment in jenem supranaturalen Gedanken, da jene Wirklichkeit diese Supranaturalität nach Unten hin eben so transscendirt, wie sie vice versa von dieser nach Oben hin transscendirt wird.

Verhält sich aber der substantiale Träger jenes vor- und überweltlichen Gedankens als Subject zu seiner eigenen inneren Objectivität; so ist mit der Zeit die Frage nicht auf die Dauer zu beseitigen: Wie jene vorweltliche Subjectivität, mit dieser ihrer Wahrheit und Wirklichkeit nicht zufrieden, noch auf eine zweite in der Welt hinarbeiten könne und müsse? An jene Frage schließt sich sodann eine zweite über das innere Verhältniß der einen Wirklichkeit und Wahrheit zur andern in gleicher Nothwendigkeit an?

Und erst in der unzulänglichen Beantwortung dieser Fragen ist der letzte Grund zu suchen: daß die Begeisterung für, in die Kampflust gegen den Panlogismus überging.

Fischer hat schon S. 137 in der ersten Nummer

die Frage aufgeworfen: Wie Hegel das Fundamentalproblem gelöst, d. h. das Verhältniß der Idee zur Wirklichkeit bestimmt habe? und Fischer hat sie dahin beantwortet: »Hegel löste jenes Problem dialectisch durch die schöpferische Energie des Begriffs.« Und setzte sodann hinzu: »Es ist bekannt, wie bald man an diesem Punkte die tödtliche Stelle seiner Philosophie entdeckt zu haben glaubte. Man wiederholte sodann dasselbe Problem unter den verschiedensten Formen. Bald war es das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern, bald der Uebergang der Idee in die Natur, bald das Verhältniß des absoluten Geistes zur Welt, bald das der Nothwendigkeit zur Freiheit, welches man als Hauptfrage behandelte.«

In diesen Aeußerungen hat Fischer seinen Gästen nichts als faule Fische aufgesetzt. Sind denn jene Formen nicht alle schon im Hegelschen Monismus enthalten, und wie kömmt dann unser Kenner der Geschichte der deutschen Philosophie dazu, sie als neue Versuche in der Lösung eines alten Problems geltend zu machen; den Versuch Reiffs aber, der schon seiner

Originalität wegen eine Afführung verdient, mit Stillschweigen zu übergehen?

Eine andere Schüssel genußbareren Inhaltes tischt Fischer in der Fortsetzung seiner Rede auf, wo es heißt, daß die Gegner sowohl Hegels als Feuerbachs in dem gemeinsamen Gedanken sich begegnen: »Im Denken sey das Seyn (die Wirklichkeit) nicht zu erreichen, die Steppe des Begriffes reiche nicht heran, an des Lebens grüne Waide. Während nemlich die einen Gegner (er nennt sie Schellingianer) direct in den Himmel fahren, weil sie sich den Kopf an der unzugänglichen Wirklichkeit zerschellen; öffnet Feuerbach seine Sinne, und stürzt sich vergnügt der Natur in die Arme. Und während jene die Ohnmacht des Gedankens durch die außerweltliche Freiheit noch mehr schwächen, hat Feuerbach die Schranken des denkenden durch den sinnlichen Menschen erweitert. Auf seiner Seite liegt daher auch die menschliche Lösung des alten Problems.« Aber auch hier kann man ihm das bekannte: Si tamisses zurufen; wie er auch gewiß von der außerweltlichen Freiheit der Schellingianer keine Sylbe hätte fallen lassen, wenn seinem Gedächtnisse das harte Wort ihres Meisters über den »al-

tersschwachen« Supernaturalismus (in der Vorrede zu Steffens kleinen Schriften) zu Gebothe gestanden wäre. Wer wird ferner eine Erweiterung des Denkens als solchen darin finden wollen, wenn diesem sein Object bloß im Gebiethe der sinnlichen Empfindung angewiesen wird?

Liegt nemlich die Ohnmacht des Gedankens im Denken selber, so ist es eine wahre Quacksalberei, die Cur des faulen Fleckes in der Spekulation damit zu beginnen: daß man dem Denken sein Object statt im Jenseits nun im Dießseits anweist.

Unser Jeremias auf der dürren Gedankensteppe hätte sich vor allem fragen sollen: Was für ein Seyn als Wirkliches vom kurzarmigen Denken nicht erreicht werde? Ist es dasselbe, was man die gemeine Wirklichkeit der Außenwelt nennt; so hat Es vielmehr die Bedeutung eines Daseyns als die des Seyns, da es ja in dem Bewußtseyn des animalischen Individuums zum Abschluße kömmt, und den denkenden Gegensatz zu gedankenlosem Daseyn bildet. Wer aber wird nun von diesem aussagen: daß es vom Bewußtseyn unerreichbar sey, da doch in diesem jenes culminirt, und seine Macht darin

beweist, daß von ihm in das Chaos der Außenwelt eine Ordnung durch die Classification seiner Mannichfaltigkeit nach den Momenten des Begriffes, gebracht wird. Dieses regulative begriffbildende Denken aber ist, wie gesagt, so gut eine Daseynsform, wie das Materiale, welches von ihm verarbeitet wird, und von beiden Daseynsweisen kümmert sich die eine so wenig wie die andere um das eigentliche Seyn, das in ihnen zur Erscheinung kömmt. Anders dagegen verhält es sich mit dem Selbstbewußtseyn des Menschen. Dieses ist ein Denken des Seyns mittelst Zurückführung der innern Thätigkeiten auf ihren Real- und Centralgrund. Es wird daher auch zum Unterschiede von dem begreiflichen, das ideenbildende, oder das eigentliche Wissen, und das Subject desselben das Ich genannt. Daß aber dieses Grunddenken an sein Seyn heranreicht, liegt auf der Hand, da ja eben dieses Seyn es selber ist, das jenes Denken durchsetzt oder erreicht, folglich auch umgekehrt von diesem erreicht werden muß. Ob dasselbe aber noch weiter reiche, und mit welchem Rechte? das ist allerdings eine andere Frage. Ob nun für diese der Patron des modernen Naturalismus einen »offenen Sinn« besitzt, das wird

sich bald zeigen, da wir jetzt bei einem neuen Artikel angelangt sind.

So viel könnte Ihm wohl schon jetzt klar geworden seyn: daß Alle, sie mögen sich nun blindlings in die Arme der Natur oder in die der Geschichte geworfen haben, vor allem den Gegensatz vom Denken und Seyn nach seinem Inhalte und Gehalte hätten genauer untersuchen sollen, ehe sie sich die Vermittlung desselben zur Aufgabe stellten.

Der III. Artikel hat zur Ueberschrift: Der Idealismus und sein Recht.

Jener wird in Schutz genommen gegen die alte Anklage: Er reiche nicht heran an die positive Wirklichkeit, d. h. er könne diese als Subject ihrer selbst (als selbstständige Wahrheit) nicht erfassen.

Und wie lautet die Vertheidigung?

»Man lasse die Principien nicht entgelten, was einseitige Ausführung verschuldet.«

Eine solche Einseitigkeit soll in der Feuerbachischen Antwort auf die Frage liegen: »Wo finde ich dich, unendliche Natur, als Kern zur weltlosen (abstracten) Logik?«

Feuerbachs Antwort aber lautet: »In meinen Sinnen und Empfindungen finde ich den Kern.« Wie so?

»Weil der Mensch nur in der Empfindung sich des andern Wesens als eines von ihm wirklich unterschiedenen (als eines Subjectes seiner selbst) bewußt wird. Das Denken dagegen kann nie in das reale Gegentheil Seiner selbst (in die Materie nemlich) eindringen, ohne sich selbst zu negieren.«

Was sagt nun Fischer dazu?

Er gibt seinem Schützlinge Recht, aber nur in Bezug auf das abstracte Denken, welches allerdings ohne Energie sey: Seinen realen Gegensatz aus sich zu entlassen. Dagegen frägt er: Ob denn die Empfindung den ursprünglichen Quell eines Wesens außer ihr erfassen könne? und verneint zugleich diese Frage aus dem Grunde: weil dem Sinne nur ein Einzelwesen in seiner Selbstständigkeit kund wird, die Empfindung den Menschen immer nur an einen Punkt im Weltall anweist; die Autonomie aber der ganzen sichtbaren Welt nie einem Sinne offenbar werden könne. — Feuerbach denkt hierüber anders. Er vindicirt nemlich der universellen Sinnlichkeit (wodurch sich der Mensch spe-

cifisch vom Wesen der Natur unterscheide), was er dem einzelnen Sinne abspricht, nemlich: daß Jener die Autonomie des sichtbaren Universums, d. h. das Seyn des Subjectes seiner selbst — offenbar werde.

Fischer macht hiezu nun die Bemerkung: daß in derlei Worten — der Polytheismus der Sinnlichkeit sich zwar zu rechtfertigen suche in einem Monotheismus derselben; daß es aber noch eine andere (gleich universelle) Thätigkeit gebe, die den Sinn für das Universum entbinde — das Denken nemlich, das vom Empfinden und Vorstellen wohl zu unterscheiden sey. Wenn nun auch Feuerbach gegen solch ein Denken nichts wesentliches einzuwenden haben sollte, so wird er sich doch von seinem Vertheidiger dadurch unterscheiden: daß er dieses Denken nur als Attribut (Resultat) der Sinnlichkeit, nicht aber als Voraussetzung (Bedingung) der Letztern, wie sein Freund, behandelt.

Beide Vertheidiger des modernen Naturalismus trennt demnach folgendes Dilemma: Entweder ist Denken ein abhängiges, weil bestimmtes durch die Sinnesempfindung, oder Denken ist ein freies, weil es den Inhalt aus sich selber nimmt.

In Folge jener Abhängigkeit räumt Feuerbach dem Denken nur das Bestätigungsrecht der Decrete der Sinnlichkeit ein. Denken wird daher auch nur das Organ, nicht aber die Seele der Empfindung von ihm genannt. Und hiemit stünden wir bei dem Punkte im Feuerbachischen Systeme, worin Fischer das punctum saliens erblickt, für eine Metamorphose des Naturalismus zu Gunsten des Idealismus.

»Denken kann nicht das Attribut der Sinnlichkeit seyn, heißt es, so lang diese das reale Gegentheil des Denkens, folglich auch dieses das reale Gegentheil von dem ersteren ist.«

Wenn wir oben (am Schluße des 2. Artikels) noch im Zweifel waren, ob Fischer für die Beantwortung der dortigen Frage: »Ob nemlich Denken als Selbstbewußtseyn über die Sphäre seines eigenen Seyns überzugreifen die Macht und das Recht habe« hinlänglich »offenen Sinn« besitze; so würde uns seine Aeußerung über eine reale Gegentheiligkeit zwischen Denken und Empfinden noch eine weit günstigere Aussicht eröffnen, in jene Frage sich einzulassen; wenn wir zuvor noch aus Ihm erfahren könnten: Was er unter der Realität jener

Gegensätzlichkeit verstehe? Von einer Realität kann doch nur dann die Rede seyn, wenn für die betreffende Gegentheiligkeit ein Realprincip, ein Causalgrund gefunden ist. Um dieses aber zu entdecken, müßte Fischer zuvor zwischen Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, zwischen begrifflichen und ideellen Denken unterschieden haben, was bisher nicht geschehen ist.

Sehr wahrscheinlich ist es daher: daß Er es mit dem Worte Real nicht genau genommen, und unter der realen Gegentheiligkeit nichts anders verstanden habe, als einen faktischen und insofern selbstständigen Gegensatz. Und wer würde Ihm hierin widersprechen wollen? Verhält sich doch das vorstellende und schematisirende Denken im sinnbegabten Individuum zu dem Kreise des Gedachten, in der That wie das Subjective zum Objectiven, wie Innerlichkeit zur Aeußerlichkeit, wovon jene als solche so wenig zu dieser herabsinken, als diese zu jener erhoben werden kann, wenn sie auch beide zu einander gehören und sich ergänzen, und deßhalb eine ähnliche Selbstständigkeit für sich in Anspruch nehmen, wie die sexualen Factoren im Generationsprocesse der Natur.

Dagegen aber erwarten wir auch von Fischer keine Widerrede, wenn wir ihn noch darauf aufmerksam machen; daß jene Innerlichkeit durch Verinnerung nicht erst mit dem begrifflichen Denken, sondern ursprünglich schon da beginne, wo die Natur im animalischen Individuum den Sinn (im Singular oder Plural) ansetzt, der in der Sinnesfunction schon seine Bestimmung zur Subjectirung des Objectiven erfüllt. Oder sollte die unmittelbare und mittelbare Anschauung noch nicht den Namen der Innerlichkeit (Subjectivität) verdienen, sondern bloß der spätere Begriff, weil in ihm die Außenwelt zuerst den vereinfachten Ausdruck erlebt? Sey es! aber dabei kann doch nicht geläugnet werden: daß in der Sinnesempfindung das animalische Individuum (und in der Totalität derselben die Natur selber) im ersten Stadium der Subjectivität stehe.

Sind aber beide Hemisphären (die der Verinnerung und Veräußerung) einmal als verschiedene Erscheinungsweisen einer und derselben Natur aufgefaßt; so wird auch diese selber als Real- und Causalgrund für jene reale Gegensetzlichkeit vorausgesetzt werden müssen.

Wer macht aber diese Voraussetzung? Ist es das animalische Subject des vorstellenden und begriffmachenden Denkens? Mit nichten! da im logischen Begriffe (im Gedanken des formal Allgemeinen) gerade umgekehrt der Hinweis liegt: daß das Naturprincip für die beyden Lebenskreise als numerisches Eins (als Monade) nicht mehr existiren könne. Jenes ist als Monas wohl dem Uebergange in die Erscheinung vorauszusetzen; in diese aber einmal eingegangen, ist Es nur noch als Realallgemeines, in der Vielheit der Einzelwesen existirend, zu denken, und daher auch als außer Stand gesetzt: Sich in irgend einem Individuum als ursprüngliches Princip (Monade) denkend zu erfassen. Demzufolge ist der Gedanke vom Realprincipe des Naturlebens keineswegs als Product des Letzteren anzusehen, das sein Bewußtseyn bloß in der Begriffsbildung (im Gedanken vom formal Allgemeinen) durchsetzt; wohl aber als Product des Selbstbewußtseyns (des Ichs) im Menschen, welches zu seinem Inhalte eben den Gedanken vom Seyn als dem Realgrunde besitzt, der vom Gedanken des formal Allgemeinen in den Erscheinungen, als ein wesentlich verschiedener angesehen werden muß,

sobald sich psychisch-empirisch nachweisen läßt: daß jeder der beiden Gedanken das Resultat eines Processes ist, der dem andern gegenüber einen diametral verschiedenen Verlauf nimmt. Und nur in der Gesammtheit dieser Voraussetzungen kann von einer realen Gegentheiligkeit zwischen der Denkthätigkeit und der Sinnlichkeit eine vernünftige Rede seyn.

Wenn nun in diesem Artikel ferner der Umstand zur Sprache gebracht wird: daß Feuerbach den ganzen Verlauf der Geschichte der neuen Philosophie in den Anklagestand versetzt wegen der Usurpation, die sie sich hat zu Schulden kommen lassen dadurch, daß ihr Denken alle Wirklichkeit in bloße Gedanken verwandelt habe, da doch der Gedanke nur der Beauftragte (nicht aber der Befehlshaber) der Sinne und ihrer Empfindungen sey, daß jenem daher auch nur das Bestätigungsrecht für die Decrete der Sinnlichkeit zukomme; so weiß Fischer an dieser proclamirten Revolution der Sinne gegen das Königthum des Gedankens abermal nur zu tadeln: daß sie zwischen Denken als lebendigen und als abstrakten nicht unterscheide. Das Königthum des Gedankens stünde ihm demnach wohl zu Gesichte; nicht aber das

absolute Königthum des abstrakten Denkens. Andere aber, die ebenfalls für den Idealismus einstehen, müssen dagegen behaupten: daß jene Absolutheit und Abstraktheit gar nicht eintreten könnte in die Geschichte; wenn in der That nur Ein Denkproceß (die begriffbildende) im Menschen vorhanden wäre, in welchem die Natur (Physis) zwar den Culminationspunkt ihrer Selbstverinnerung erreicht; in welchem aber das menschliche Individuum nichts anders seyn kann, als der Repräsentant ihrer vollendeten Subjectivität, d. h. ihres Zusichkommens aus dem Vonsichkommen. — Denn die Physis als solche wird ihre Subjectivität so wenig von ihrer Objectivität, als diese von jener, abstrakt zu fassen befähigt seyn, da in der Veräußerung schon die Verinnerung (als Urbestimmung (Endziel) des Naturprincips) involvirt liegt, und nur deßhalb im Stande ist, in der Region der Veräußerung schon die Organe für die Verinnerung (Subjectivität) d. h. die Sinne anzusetzen.

Sollte sich aber diese Trennung als Abstraktion des denkenden Subjectes vom gedachten und gegebenen Objecte, eben so als Thatsache wie das begriffliche Denken constatiren lassen; so wird doch dabei bemerkt wer-

den müssen: daß die Verabsolutirung des Begriffes nicht dem Principe dieser Denkthätigkeit selber, sondern einem andern neben ihm vindicirt werden muß, das vielleicht nur deßhalb mit dem Principe des begrifflichen Denkens gemeinsame Sache macht, weil Es sich selber in seiner ursprünglichen Würde und Weisheit noch nicht erfaßt hat.

Wenn daher der Geschichte der neuen Philosophie ein Vorwurf zu machen ist, so ist es eben der einer unverzeihlichen Oberflächlichkeit in der Erforschung des Thatsächlichen im Menschen als einer gegebenen Größe. Die Philosophie kommt bloß durch die Analyse des innern Thatbestandes zu dem Rechte: Probleme aufzustellen, mit deren Lösung sie sich als Metaphysik zu befassen hat. Diese Lösung kann daher auch nur eine verunglückte Auskunft gewähren, wenn das Problem selber als ein einseitiges aufgestellt worden ist. Was kann aber einseitiger seyn, als wenn der Gegensatz im creaturlichen Universum bald als einer vom Gedanken und Ausdehnung (Begriff und Materie), bald als einer vom Prädicat und Subject (des logischen Urtheils) bald vom Denken und Seyn (als Subject und Object)

aufgestellt wird, als ob das Princip des Naturlebens nicht eben so die Urbestimmung hätte: Sich im Begriffe als dem Gedanken des Gemeinsamen in Erscheinungen, wie der Geist die Urbestimmung hat: Sich in der Idee (im Gedanken vom Seyn als Ursache seiner Erscheinungen) zu vollenden, und so aus einem Seyn an sich, ein für sich Seyendes, ein Selbstbewußtseyn zu werden.

Solche übereilte Bauten in der Wissenschaft sind offenbar noch lächerlicher, als wenn »theologische Scharfschützen nach der Ferse des Achilles zielen, ohne den Helden selber erblickt zu haben.« Doch — es wird sich bald zeigen: Ob und wie die Verklärung des Feuerbachischen Naturalismus unter den Händen Fischers zu Gunsten des Idealismus ausgefallen ist? Es gibt ja unter den stehenden Artikeln auch einen, der jenen alten Gegensatz vom Denken und Seyn sich zum Gegenstande einer eigenen Untersuchung gewählt hat. Ihm voran aber geht noch als Einleitung der 4. und 5. Artikel, wovon jener den Widerspruch zwischen Freiheit und Abhängigkeit des Denkens, und dieser die Lösung bespricht. Nach Fischer behauptet Feuerbach die Freiheit

des Denkens in dem Satze: daß die Philosophie das Seyn als freies Subject (Subject seiner selbst) erfaßt; Er negiert aber sie zugleich in dem Satze: daß das Denken nur ein Attribut der Sinnlichkeit sey, denn das Seyn der Welt als freye Subjectivität kann nur von einem freien Subjecte erkannt werden, und frei ist dieses nur, wenn sein Denken kein Prädicat des Seyns ist. Fischer hat jedoch so viel Pietät, in der Behauptung seines Meisters: »Denken ist Resultat der Sinnlichkeit (Prädicat des Seyns)« noch eine relative Wahrheit zu entdecken, die sich in dem anderen widersprechenden Satze: »Denken ist Subject des Seyns« sogar zu einer absoluten Wahrheit erhebt, die er in den Worten ausspricht: Denken ist innere Wahrheit (wie das Seyn äußere). Hiemit soll zugleich dem alten Widerspruche der Stachel gebrochen seyn, und so begreift man, wie Fischer das Wort ohne Schamröthe auf die Zunge nehmen kann: »Feuerbach steht auf der Warte des Idealismus. Die Freiheit des Seyns führt ihn zur Freiheit des Denkens — die Selbstbestimmung der Welt erfüllt sich im Menschen.«

Auf einer Warte steht der naturalistische Heros

allerdings, aber auf einer solchen, wo er auf den wahren (nicht bloß eingebildeten) Idealismus warten kann, bis an sein glorreiches Ende; wenn es nemlich sein begeisterter Anhang dahin bringt: Seine Büste in die Walhalle an der Donau einzuführen, und neben dem großen Reformator aufzustellen, dessen Idealismus er so ausgiebig zu beschwören gewußt hat.

Hat denn Fischer in den Worten: »die Selbstbestimmung der Welt erfüllt sich im Menschen, das ist der Sinn des freien Denkens« etwas besseres gesagt als Hegel, der den Denkgeist die Wahrheit der Natur nannte, und hiemit diese als das ausschließliche Object desselben und umgekehrt den Geist als das ausschließliche Subject von der Natur charakterisirte?

Ein Unterschied zwischen beiden liegt freilich darin: daß Hegel bei der Wahrheit der Natur nicht stehen blieb, sondern von ihr zur Wahrheit des Geistes, die er Gott nannte, fortschritt, indem der Mensch, sich denkend, nothwendig Gott mitdenkt, und zwar als das Princip, das im menschlichen Geiste das höchste Moment seiner realen Objectivirung erreicht, aus welchem Es sich zurücknehmend, sich erst als absolutes Subject besitzt.

Diesem Fortschritte aber läßt sich auch die Consequenz nicht absprechen, da der Gottesgedanke nicht minder ein nothwendiger Faktor im Selbstbewußtseyn des Menschen ist, wie der Gedanke vom Geiste und der Natur; und wenn diese letztern einmal als subjectives und objectives Moment eines Proceßes gedeutet werden; so muß Gott selber dann als Princip desselben verstanden werden, das in jenen Momenten seiner Selbstbestimmtheit, seine zwar ursprüngliche aber bloß gedachte Bestimmtheit real aufgehoben hat.

Wenn aber von jener Transscendenz im Gottesbewußtseyn abgesehen, und deßhalb der Mensch nur als das höchste Moment in der Selbstbestimmtheit der Natur angesehen wird; wie kömmt dann (muß man fragen) jenes (abhängige) Moment zu einer Selbstbestimmtheit in der freien Subjectivität Seiner selbst?

Doch gewiß nur durch bloße Abstraction (Losreißung) von seiner natürlichen Basis; etwa auf dieselbe Weise, wie der Fruchtknoten in der Pflanzenblüthe zur Frucht auswächst, die dann nach Hegel durch das Gesetz des logischen Widerspruches (zwischen Freiheit und Abhängigkeit) vom Stamme sich losreißt, um

emancipirt von ihm den Proceß desselben von Neuen d. h. mit Freiheit zu beginnen. Allein — diese Losreißung kann nun und nimmer von einem Lebensprincipe vollzogen werden, das in seiner Urbestimmung zum Gedanken diesen nur im formalen Begriffe erreicht, der aber so gut eine Erscheinung desselben Princips ist, wie das Daseyn der vielgestaltigen Außenwelt, zu welcher der Begriff nur den vereinfachten schematisirten Ausdruck bildet, der das unmittelbare Werk der Psyche und das mittelbare Werk des Naturprincips selber ist in seiner Steigeruug zur sinnbegabten Individualität oder Natursubjectivität. Hat aber die eine Erscheinungssphäre ihren Inhalt nur in der andern, wie diese ihre Form in jener; so ist in dieser Zusammgehörigkeit gar kein Trieb vorhanden weder zu einer Abstraction der einen von der andern, noch zu einem Fortschritte über beide Erscheinungsregionen hinaus, um sich des Princips beider in seiner vor- und überweltlichen Realität (Substanz) zu bemächtigen. — Wenn daher dieser Uebergriff des denkenden Subjectes, vom Naturalismus als ein Mißgriff gedeutet worden ist; so hat er als Naturalismus ohne weiters Recht.

Denn das Naturprincip steigert sich wohl zu einem sich als Erscheinung denkendes Individuum, hierin aber liegt noch nicht die Macht: dieses sein Denken abermal zum Gegenstande seines Denkens zu machen, nemlich durch Beziehung seines Denkens (als innerer Erscheinung) auf sich als Subject dieser Thätigkeit.

Hegels Unrecht aber liegt darum noch keineswegs in jenem Uebergriffe als solchen, wohl aber darin: daß er jene Transscendenz sammt ihrer idealen Tendenz, dem Naturprincipe in seiner Subjectivität vindicirte, statt dem Geiste des Menschen, der allein in seiner Idee (d. h. im Gedanken von seiner eigenen, naturfreien Subjectivität) die Macht zu jeder Transscendenz besitzt. Die erste unter diesen findet statt: wenn der Geist sich über das Gebieth seiner innern Erscheinungen erhebt, um diese auf sich selbst als Ursache und sich auf jene als Wirkungen zu beziehen. — Hiedurch ist er zugleich in den Stand gesetzt: für alle und jede Erscheinungsweise, die er nicht auf sich als Princip beziehen kann, ein anderes Princip außer sich zu suchen; und so kömmt es: daß der menschliche Geist für das gesammte Naturleben Ein Princip aufstellt, und sich zugleich über dasselbe

erhebt, weil im Leben der Natur das Denken sich wohl auf das (sogenannte) Seyn der Außenwelt bezieht, nie aber über beide Daseynssphären hinaus schreiten, und zum Grunde derselben vordringen kann. Das Denken des Geistes übertrifft also das Denken der Natur, d. h. die Idee den Begriff — und dies ist die 2. Transscendenz. Weil aber endlich der Geist die Beziehung seiner Erscheinungen auf sich als Seyn nicht schlechtweg aus sich vollzieht, sondern erst auf Sollicitation von einem bereits selbstbewußten Geiste, dadurch aber zu dem Gedanken vordringt: daß er als ein in der Selbsterscheinung abhängiges (beschränktes) Wesen, zugleich ein im Seyn abhängiges (bedingtes) Wesen sey; so nöthigt ihn diese doppelte Abhängigkeit (Endlichkeit) über sich hinauszuschreiten zu jenem Principe, das sowohl ihn (den Geist) als die Natur als Lebensprincipe in wesentlicher Verschiedenheit, die sich in Folge ihrer entgegengesetzten Denkprocesse offenbart, gesetzt hat. So viel in aller Kürze über die 3 Transscendenzen, in denen der wahre Idealismus (der des Geistes) sein Leben darlegt. Was wird aber hiezu der Vertheidiger des bloß naturwüchsigen Idealismus sagen, der schon

seinem eigenen Geständniß: »daß die universale Freiheit nur einem universalen Wesen offenbar werden könne, und daß der Mensch nicht als sinnliches Individuum, sondern als universales Wesen denke« mit folgenden drei Fragen in den Weg tritt: »Ist das nicht Rückkehr zum veralteten Dualismus der Theologen?« — »Kann der Streit zwischen Idealismus und Naturalismus nur mit salomonischer Weisheit geschlichtet werden?« — »Kann der Mensch nur auf Kosten der Sinne denken, und auf Kosten des Denkens empfinden? Wäre dieser Widerspruch nicht unerträglich?« Allerdings — ist unsere Antwort — aber nur für Jene, die in der rationellen Psychologie noch auf der Bank der ABC Schützen festsitzen, wo sie nothdürftig ein sogenanntes höheres übersinnliches Erkennen zu den niedern sinnlichen hinzubuchstabiren, und darin schon den Fortschritt eines Riesen erblicken, wenn sie das erste ein universales Denken nennen, dem eine universale Freiheit im Seyn der Welt entspricht. — Es würde allerdings keine formale Universalität (logische Allgemeinheit) geben, wenn ihr nicht eine reale in der Totalität der Welt voranginge — mit andern Wor-

ten: wenn die Außenwelt nicht ursprünglich für jene formale Universalität angelegt, diese also die Triebkraft in jener wäre, die in der Production sinnbegabter Individuen für die sinnfälligen Dinge sich in höchster Instanz verwirklicht. Beide Universalitäten verhalten sich demnach zu einander wie allgemeines Denken zum allgemeinen Seyn (Daseyn), sie constituiren demnach die zwei inseparablen Elemente des Bewußtseyn der Gesammtnatur unter der Voraussetzung eines gemeinsamen Princips in beiden Regionen (des Denkens und des Daseyns), welche Voraussetzung aber von keinem Individuum in der Sphäre der Subjectivität gemacht werden kann, wie bereits angedeutet worden ist.

Wer übernimmt nun aber die Rolle des weisen Salomon? der sich zwar anstellt: das Kind, um welches sich zwei Mütter streiten, in zwei Hälften zu spalten, die Theilung aber gewiß nicht vollziehen wird, weil der Weise eben kein Barbar war. Ist nicht Fischer der Barbar, wenn er den Menschen als Subject des Denkens, der Welt, als Subject ihrer selbst, entgegen stellt? Denn mit welchem Rechte kann Er dies, wenn jenes Denken doch nur von Ihm als eine formale

Universalität, als allgemeine Form aufgestellt wird, die also ihren Inhalt doch nur in der Außenwelt zu suchen hat, und wenn sie ihn dort nicht sucht, eine todte Abstraction gescholten wird? Diese Barbarei aber ist eben nur die unvermeidliche Consequenz von jener unreifen Ansicht: die einerseits alles Denken im Menschen als ein begriffbildendes behandelt; anderseits aber dem Menschen, schon als bloßem Subjecte des formalen Denkens, die geistige Freiheit vindiciren möchte, und sie ihm vindicirt zu haben glaubt: wenn sie unselbstständige Theile zu selbstständigen Ganzen escamotirt.

Der Mensch wird nicht erst dadurch Geist: daß er seine begriffbildende Thätigkeit objectivirt, indem er jene auf sich als ein selbstständiges Princip bezieht, wodurch dieses zugleich zum Subjecte von jener Thätigkeit wird. Der Mensch muß schon Geist seyn, um jene Beziehung mit dem logischen Denken vorzunehmen. Der Geist in ihm ist es, der die Momente seiner ursprünglichen Differenzirung (die Reception für, und die Reaction auf Einwirkungen von Außen her) auf sich als Träger derselben bezieht, und diesen als Seyn im eigent-

lichen Sinne, im Gegensatze zu jemem als Erscheinungen erfaßt. Und er vermag dieses nur, weil er eine selbstständige Monas, ein Real- und Causalprincip ist.

Der Mensch aber als psychisches Individuum ist so wenig eine solche Monade, wie jedes andere animalische Individuum unter ihm. Wohl aber ist dieses ein Bruchtheil in der subjectiven Sphäre des Naturlebens, d. h. ein Punkt in der Peripherie des Letzteren, ohne ihr Centrum zu seyn. Es ist daher schon als sinnbegabtes Individuum vor aller Sinnesfunktion ein Subject an sich, das erst in der Sinnesfunktion zum Subjecte für sich wird.

Es läßt sich daher auch von keinem thierischen Individuum sagen: daß es wie der Geist im Menschen differenzirt werde, eben weil es als Subject an sich ursprünglich schon in die Reihe der Einzelwesen eintritt, und sich in der Sinnesthätigkeit im Verkehr mit der Außenwelt, als solches bethätigt. Das Naturleben beginnt seine Subjectirung oder Verinnerung des früher Veräußerten schon da, wo es die einzelnen Sinne bildend ansetzt, die sich daher in der Empfindung und in der Schematisirung (Verallgemeinung ihres Inhaltes) nur zum Abschluße bringt.

Zum Schluße dieses Artikels spricht der Kritiker noch von einer doppelten Lösung des Widerspruchs zwischen Denken und Sinnlichkeit (Empfindung), wovon er die eine als scheinbare, die andere als wirkliche bezeichnet. Jene besteht in der unmittelbaren Einheit des Denkens und der Sinnlichkeit (bei Feuerbach), diese dagegen liegt im Princip des Idealismus, indem dieser dem Menschen nicht bloß auf das Denken beschränkt, sondern ihn erhebt in die Freiheit des Denkens. Diese aber charakterisirt Fischer als die Auflösung des Individuellen in das Allgemeine, d. h. des Sinnlichen ins Geistige, oder des Natürlichen ins Uebersinnliche. Und meint: diese Auflösung sey keine Vernichtung des Sinnlichen, wohl aber eine Entwicklung desselben zum Geistigen, in welcher Entwicklung das Indviduum sein eigenes Gesetz vollziehe.

Wir führen dieses Schlußwort nicht an, um an ihm zu tadeln: daß es in der Entwicklung des Individuums zum Allgemeinen (zum Geiste) das Princip des Idealismus erblickt. Ein Idealismus im uneigentlichen, weil weitesten Sinne, kann allerdings auch von der Natur prädicirt werden, wenn ihr das Denkleben, das Be-

wußtwerden nicht abgesprochen werden kann; allein ihr Bewußtseyn im Begriffe ist noch kein Selbstbewußtseyn in der Idee, und nur diese ist das Princip des eigentlichen Idealismus.

Jenes Schlußwort ist viel mehr als Einleitung zum Verständnisse des VI. Artikels anzusehen, der mit der Frage beginnt: Wie befreit das Denken?

Die Antwort lautet: »Es befreit nicht von den Sinnen; sondern die Sinne.« Diese Antwort aber betrifft nicht das Wie, sondern das Was. Jenes Wie kann nur in der Entwicklung der Sinnesempfindungen zur Allgemeinheit (Geistigkeit) gefunden werden; wie wir so eben gehört haben. Daher heißt es auch: »Im Idealismus fällt also die Allgemeinheit (Idealität) des sinnlichen Menschen mit der Freiheit des denkenden zusammen. Und das ideale (universale) Sehen allein ist verwirklichtes Denken zu nennen, indem es nicht die Empfindung ist, die da denkt, sondern das Denken ist es, welches da empfindet.« Lauter Behauptungen, die den Gegensatz zu der Feuerbachischen bilden: »die das Sehen schon ein Denken«, nicht aber umgekehrt das Denken ein Sehen genannt wissen will, denn sonst würde

sein Kritiker nicht darauf erwidern: »daß der Mensch nicht aufhöre zu sehen, wenn er mit Platos Augen sehe.«

Wenn aber »das ideale (universale) Sehen allein das verwirklichte Sehen« ist, so muß doch diesem das noch nicht verwirklichte Sehen (in der Empfindung des Sinnesorgans) vorausgehen, von dieser aber auch schon der Gedanke (die Allgemeinheit des Sehens) intendirt werden. Denn was sich als das Schlußmoment eines Proceßes herausstellt, das liegt auch diesem in seinem Anfange zu Grunde.

Eine zweite Frage ist: »Ob das Denken wirklich die Energie besitzt, die Sinnlichkeit zu durchdringen (zu befreien) d. h. die Welt zu verwandeln in sichtbare Gedanken, und die reale Wirklichkeit zu bejahen, ohne ihre Selbstständigkeit zu negieren?«

Die Antwort lautet: »Ja, wenn das Denken universale Selbstbestimmung (Subject seiner selbst) ist.« Denn da das Seyn (als reales Gegentheil des Denkens) ebenfalls eine Selbstbestimmung und hiemit Subject seiner selbst ist; so sind Seyn und Denken auf reale (nicht bloß formale) Weise identisch und folglich kein Hinderniß vorhanden: daß die Welt vom Denkenden durch-

drungen, und so in dieselben Gedanken zerlegt werde, die in der sichtbaren Welt, rein, weil eingehüllt liegen. Der Hergang (Dialektik) in dieser Selbstbestimmung (Freiheit) wird das »Gesetz der Freiheit« genannt, in welchem sich immer »das Wesen des Wirklichen offenbare.«

Der neuesten Philosophie wird daher auch zur Aufgabe gemacht: »die Wirklichkeit aus jenen Gesetzen der Freiheit zu erkennen, zu begreifen,« was ihr aber nur dann gelingen könne, wenn sie »als ernste Weltweisheit zuvor die reale Identität vom Denken und Seyn als nothwendiges Princip proclamirt habe.« — Und wer sollte nicht zufrieden seyn mit der Aufstellung jener Aufgabe sammt der Bedingung zu ihrer glücklichen Lösung. Und doch fehlt jeder von beiden noch Etwas, was selbst die Spötter des Dualismus nicht von der Hand weisen sollten.

Soll nemlich alle Wirklichkeit aus der Gesetzlichkeit der Selbstbestimmung (Freiheit) verstanden werden; so ist dieses Verständniß zugleich auf die innere Erfahrung des Menschen angewiesen. Diese hat also — (wie bereits bemerkt) die Aufgabe zu stellen, mit deren Lösung sich das Denken befaßt. Jener

darf also dieses nicht vorgreifen, was aber offenbar geschieht, wenn man aller Wirklichkeit eine und dieselbe Gesetzlichkeit (als Methode oder Dialektik der Selbstbestimmung) vorhinein zu Grunde legen wollte.

So könnte nur eine blasirte Geschäftigkeit, die überall, nur nicht im eigenen Hause, daheim ist, behaupten: daß der Gedanke vom Realgrunde (die Idee) auf demselben Stamme, als spätere Blüthe sich ansetze, auf welchem der Gedanke vom Allgemeinen (der Begriff) früher hervorgebrochen ist *). Ist aber die Dialectik, die Jedem von Beiden vorangeht, eine geradezu

*) Der Begriff kömmt nur zu Stande: daß das denkende Individuum aus einer in der Empfindung gegebenen Mannigfaltigkeit Einzelnes als Ungleiches eben so fallen läßt, wie es Einzelnes als Gleiches sammelt und zur Einheit zusammenfaßt, die aber jene Mannichfaltigkeit nicht überschreitet, weil sie in dieser liegt und von ihr getragen wird. Auf diesem Wege der Abstraction (der Analyse und Synthese) wird die Idee nicht genommen. Denn Sie ist so wenig der Complex (die formale Einheit) der zwei Momente der Differenzirung, als sie der Complex des Gemeinsamen in jenen Momenten seyn kann. Da in ihnen als Einzelnen gar keine Mannigfaltigkeit liegt. Wohl aber werden beide gegensetzliche Momente (die negative Reception und die positive Reaktion auf äußere Einwirkung) vom Träger derselben eben so auf

entgegengesetzte, so fehlt auch alle Aufforderung: Beide Selbstbestimmungsweisen auf Ein Princip zu reduciren; so wie wieder alle Aufforderung wegfallen würde: für einerlei Dialectik zwei Principe — als Subjecte Ihrer selbst zu statuiren.

[Man kann freilich von einer Subjectivität in der logischen Gedankenwelt und von einer im Weltdaseyn reden, aber auch nur insofern als dem Mittel zum Zwecke des Gedankens, der Gedanke selber als treibende Macht inwohnt, die in der Erreichung jenes Zweckes sich selber ganz verwirklicht. Beide Subjectivitäten sind daher im eigentlichen Sinne doch nur als Selbstbestimmtheiten Eines und desselben Princips anzusetzen, das vor beiden als eine unbestimmte und numerische Einheit gedacht werden muß, nach und in beiden aber nicht mehr als numerisches Eins gedacht werden kann, wohl aber als die beiden subjectiven

---

Sich als Ursache (Princip) wie diese auf jene als immanente Eigenschaften und als accidentelle Bethätigungen bezogen, und erst nach dieser doppelten Beziehung und Entgegensetzung (als Unterscheidung der Scheidung) zur realen Einheit vom Wesen und Form (Seyn und Erscheinung) verbunden.

Regionen gemeinschaftliche und deßhalb gebrochene Einheit, die ihre einheitliche Macht nur noch in der nothwendigen Beziehung beider Hemisphären aufeinander beurkundet, wovon die vollendete mit Recht die subjective, die unvollendete die objective genannt wird.]

Wird aber jedem der beiden Denkprocesse sein eigenes Princip vindicirt, so muß auch von einer zweifachen Identität vom Denken und Seyn gesprochen werden, und zwar jedesmal als von einer realen, da in jedem von beiden Processen ein Realprincip (Substanz) seine Selbstbestimmung vollzogen, und so sich selber realisirt, d. h. seine ursprüngliche Unbestimmtheit in einer Bestimmtheit aufgehoben hat. Die reale Identität kann daher nur insoferne als Princip der Philosophie aufgestellt werden, als dieses bloß die Geltung eines formalen (allgemeinen) hat, das aber für seinen bestimmten realen Inhalt auf die Erfahrung angewiesen ist.

Bemerkt muß hier noch werden: daß, wenn auch diese Bestimmtheit als Selbstbestimmung gedacht wird; diese doch noch nicht der Freiheit gleichgesetzt werden darf im eigentlichen Sinne, ohne jene zwei Processe

als identische zu behandeln, was doch gegen die empirische Voraussetzung wäre, die da beide unterscheidet und als verschiedene mit den Worten Freithätigkeit und Nothwendigkeit bezeichnet; womit zugleich angezeigt wird: daß die Selbstbestimmungen des einen Princips sich als Wendungen der Noth (des inneren Zwanges); die des andern aber als Selbstbestimmungen ohne innern Zwang (wenigstens in einer gewissen Beziehung) herausstellen. Diese Beziehung aber ist keine ursprüngliche (primitive) sondern eine nachfolgende (secundäre). Jene trägt vielmehr selber den Charakter der Noth in dem unbeabsichtigten, unwillkürlichen Eintritte der Selbstbestimmtheit im Selbstbewußtseyn. Nach dem Eintritte aber des Letzteren, in welchem das Princip sich nicht bloß als Monas, sondern diese auch in wesentlicher Verschiedenheit vom Principe des Naturlebens erkennt (weil in diesem keine Spur vorkömmt: daß sein Princip sich als solches erhalten habe, wohl aber als numerisches Eins im Uebergange in die Erscheinung, in dieser untergegangen sey), wird jenes Sichwissen zum Gewissen, und dies in der Anforderung an den Willen des

nunmehr bestimmten Subjectes: Sich in der Realität, in welcher Es sich ursprünglich und unwillkürlich gefunden, von nun an freithätig gegenüber der nothwendigen Natur zu behaupten, d. h. sich selbst zu erhalten. Jene Aufforderung aber ist eine, welcher der Wille eben so entsprechen als widersprechen kann, und in dieser doppelten Möglichkeit vor dem Entschluße und in der einseitigen Wirklichkeit in und nach demselben, seine Freithätigkeit und sein Princip als ein an sich freies offenbart.

Wichtiger noch und ernsthafter als die Aufstellung des Princips der Philosophie ist die Einwendung gegen dasselbe als reale Identität in der Frage: »Ist diese Identität nicht abermal ein Gedanke« (d. h. keine reale, weil bloß gedachte?)

Die Antwort hierauf verräth mehr als irgend ein Geständniß, die Befangenheit im ausschließlichen Begriffe. Sie lautet: »Von der einen Seite, wohl. Und diese ist, wenn die Identität sich bloß in der Sphäre des Denkens verwirklicht. Hier ist sie der ewige Widerspruch. Dieser aber treibt anderseits jene Identität über sich hinaus, und findet seine Lösung in dem selbstständigen Seyn in der Natur und im Men-

schen.« Freilich! Wer nur das begreifliche Denken kennt, der muß freilich gestehen: daß, wenn für das Denken eben so das Seyn, wie für dieses das Denken auf algebraische Weise substituirt werden kann, daß über das Denken auf keine Weise hinauszukommen ist. Es ereignet sich hier derselbe Fall, wie bei der bekannten sophistischen Widerlegung des Ichs, wenn dieses als Identität vom Subject und Object aufgestellt wird. Ist nemlich das Subject auch Object, wie das Object ein Subject; so gibt es nichts als eine unendliche Reihe von Gleichsetzungen, wovon keine über das denkende Subject hinaus ins objective Seyn führt. Aber — wie soll nun doch die ursprünglich gedachte Identität zu ihrer Realität kommen durch das Hinausgehen in die Außenwelt (als Natur und Mensch), wenn diese doch nur als eine Welt der Erscheinungen gilt, so lang ihr das Seyn als immanentes nicht vindicirt ist? Fällt der Außenwelt nicht schon das Sinnesorgan anheim, von dem man zu rühmen weiß: daß es (als Auge) eben so sonnenhaft wie die Sonne selber sey? Und ist jenes Organ nicht eben so ein materialer Gegenstand, wie die Gegenstände, die in ihm sich reflectiren

müssen, um empfunden zu werden? Und ist hier nicht abermal Materie draußen und Materie herinnen, wie dort Licht inwendig und Licht auswendig ist?

Allein — sind wir mit derlei Fragen nicht gerad ins Fuchseisen getreten, das der Naturalismus dem Dualismus aufgestellt hat? Wird Jener nicht uns beim Wort nehmen, und sagen: »Materie bleibt allerdings Materie, und als diese das gerade Gegentheil des Denkens, wenn sie auch einmal als ponderable, das anderemal als imponderable sich einstellt. Sie ist geistlos wie das Denken immateriell. Die Gedanken daher, die in ihr sichtbar geworden, stammen nur vom Geiste, der sich mit ihr als seinem Materiale ursprünglich gepaart, dasselbe zu seinem Organe gestaltet hat, und im reinen Denken sich wieder aus ihr zurücknimmt, und über ihr stehend eine freie Beziehung mit ihr eingeht.« — In diesen Worten liegt allerdings ein Commentar zu dem früher angeführten Satze: »daß nicht die Empfindung es sey die da denke, sondern das Denken sey es, welches da empfinde« (als Bedingung der Empfindung). — Wer aber sich beifallen läßt: die Materie als Substanz zu behandeln, und in dieser noch

einen Unterschied zwischen imponderabler und ponderabler statuirt; der beherbergt einen Gedanken, welcher der Geisteslosigkeit anheimfällt, weil er unter jener Voraussetzung ganz übersehen hat: daß, wenn man die Imponderabilität nicht zum Subjecte der ponderablen Materie macht, (d. h. zu dem, was man das Permanente im Wechsel und Wandel (die Substanz) zu nennen pflegt) man entweder zweierlei Materien (als Substanzen) annehmen, oder für beide als bloße Erscheinungsweisen abermal ein substanzielles Prius suchen muß, um diesem die eigentliche Realität und durch dieses sodann den Erscheinungen zu vindiciren. Der Ursprung aber von diesem Fortschritte und Uebergriffe bleibt doch dem geschicktesten Pudel wie dem liederreichen Dompfaffen aus dem Schwarzwalde verborgen. Wäre es anders? wahrlich! der Letztere könnte noch zum dualistischen Theologen und zum Domherrn aufsteigen.

Ueber dem begrifflichen Denken aber, das über die materielle Erscheinung nun und nimmer hinausgreift, sondern immer nur die eine Hemisphäre auf die andere bezieht, und dies ohne es zu wissen: daß der Inhalt Beider nur Erscheinung ist (da der Gedanke vom Seyn

noch nicht eingetreten), neben jenem Denken ohne Transscendenz gibt es ein Denken mit der Transscendenz: Hinter aller Erscheinung, das Seyn als Realität und Causalität von dieser zu finden.

Ein Hinweis auf diese Transscendenz liegt schon in der Sprache, die zwischen Seyn und Erscheinen so wie zwischen Denken und Materie (als Lebendigen und Todten) unterscheidet. Daß aber das Seyn nicht ohne Denken (als Selbsterscheinen) entdeckt wird, ohne deßhalb schon ein bloß gedachtes Seyn zu seyn, kömmt daher: daß alles Seyn sich selbst vermitteln muß, wenn es Seiner selbst habhaft werden will. Vermitteln aber heißt: zu sich selber in den Gegensatz treten, um diesen auf sich als Princip zu beziehen, und so Sich als Seyn aus jenem als Erscheinen zurückzunehmen. Und nur solch' einem Denken verdankt Fischer selber den Gedanken vom Gegensatze zwischen geistigem Denken und materiellem Seyn, freilich ohne es zu wissen, folglich ohne es einzugestehen. Wüßte er es, so würde er sich wohl hüten: die Idealität (innerhalb des Denkens verwirklicht) einen Widerspruch zu nennen. Denn, ist jene Idealität schon ein Widerspruch, so ist auch die Selbstbestimmung (Sub-

jectivität seiner selbst), die jener voran geht, ein Widerspruch. Denn was für eine Selbstbestimmung (Subjectivität Seiner selbst zu sein) ist jene, die sich nicht als Princip der Selbstbestimmung zu erfassen vermag? sondern dieses außer sich und zwar in der materiellen Welt zu suchen genöthigt ist?

Ferner — wenn dieser Widerspruch nur sich löst durch die Transscendenz, so negirt die Selbstbestimmung als Identität vom Denken und Seyn zugleich ihre immaterielle Selbstständigkeit. Wozu überhaupt das Denken und das Seyn als Subjecte Ihrer selbst aufstellen, wenn hinterher die eine Selbstständigkeit zum Subjecte erhoben, und die andere zum Objecte derselben herabgesetzt wird?

Fischer wird auf diese Frage vielleicht eine Antwort in Bereitschaft haben, da er selbst zum Vortheile der logischen Abstraktion, dieser seine Fürsprache nicht entzieht. Jener soll darin bestehen: daß die Abstraktion die Dialectik der Selbstbestimmung darstelle. Diese aber könne nicht abstrakt bleiben, weil sonst die Logik (als wissenschaftliche Abstraktion) der Philo-

sophie keinen übersinnlichen (theologischen) Hintergrund gewähren könne.

»Die logische Idee aber ist der Brutus, der in der Erde seine Mutter erkennt, und Freiheit bringt seinem Vaterlande durch den Sturz der Tarquinier.« Der ganze, d. h. der humane nicht bloß brutale Brutus aber erkennt nicht bloß in der Erde seine Mutter, sondern auch im Geiste seinen Vater, und bringt die wahre und ganze Freiheit seinem Vaterlande (der Menschenwelt) in der Idee als dem ausschließlichen Geistesgedanken, dieser aber (als Gedanken vom Realgrunde) in seiner Anwendung auf das begriffliche Denken, erhebt dieses erst zur logischen Idee, d. h. zum Gedanken vom Realallgemeinen, welchem das Formalallgemeine so entspricht, wie das Wissen dem Seyn im Selbstbewußtseyn des persönlichen Geistes im Menschen, als Naturindividuum. — Und selbst im siebenten Artikel mit der Aufschrift: Denken und Seyn, Mensch und Natur wird die Idee (als Einheit vom Denken und Seyn) wieder nur ein Gedanke genannt — mit dem suffisanten Beisatze: »Was könnte sie auch anders seyn, als eine vom Menschen gedachte?

Als diese aber offenbart sie noch nicht ihre Freiheit, da diese ihre Offenbarung nur das autonome Universum (Natur und Mensch) ist.«

Es scheint fast nach diesem Beisatze: der Kritiker wollte uns bereden: daß das Universum zu seiner Autonomie mit Umgehung alles Denkens komme, etwa deßhalb, weil das Denken, so lang Es sich und das Seyn (ohne Universum) zusammen und zugleich (als Einheit) denkt, nur ein vom Denken gemachtes (unselbstständiges) Seyn besitze; anders dagegen verhalte sichs, wenn das Denkprincip gedankenlos sich einem Seyn außer ihm in die Arme werfe, und in dieser Umarmung erst zu denken beginne. [Sollte uns aber doch jener Schein trügen, so wird aus jener Autonomie des Universums, so wenig eines der beiden Elemente weggeschafft werden können, als beide in ihrer Verbindung wohl eine reale, nie aber eine formale Einheit bilden können, weil jedes von beiden an dem andern sein ergänzendes Gegentheil, an sich selber aber seine eigene Freiheit und Selbstständigkeit besitzt.] — Bei dieser Voraussetzung aber von Seite des Kritikers gibt es nichts Ueberflüssigeres als die Frage (die er an seine

Leser stellt): »Ist das keine Rückkehr zu dem Denken Hegels als einer unpersönlichen Macht, als logischem Prius der Materie?« Mehr als überflüssig für die Leser ist auch seine eigene Antwort: »Keineswegs! denn jenes Prius könnte auch ein Posterius genannt werden, und doch jedesmal eine Abstraktion seyn.«

Dieser Antwort zu Folge muß sich der Fragende die Leser mit einer seltenen Begabung von Kurzsichtigkeit vorstellen. Diese aber können nicht so leicht (als er sich einbildet) vergessen: daß die projectirte Veredlung des modernen Naturalismus in der Rückkehr zum platonischen Dualismus vom Geiste und der Materie besteht, der aber von Hegel, nach veredelten aristotelischen Principien bereits überwunden worden ist.

Darum steht auch dem Leser eine Antwort zu Gebothe, die von keiner gespaltenen, auf den Fliegenfang berechneten Natterzunge geformt worden. Ob das Denken als ein logisches Prius oder als ein logisches Simul, der Materie gegenübersteht; Es wird jedesmal (als eine noch unvollendete persönliche Macht) ein logisches Posterius zu Folge haben, und sich dort wie

hier abstrakt, d. h. im isolirten Gegensatze zur geistlosen Materie auffassen lassen. Wir können sogar mit dem Kritiker diese Abstraktion als eine nothwendige, weil als ein Mittel zugeben, »um das Universum hinterher als Einheit und Identität vom Denken und Seyn zu begreifen,« weil jene Einheit die Zweiheit für sich voraussetzt. Wir können ferner mit ihm zugeben: daß jene Einheit eine Wahrheit sey, ohne welcher die Welt ohne Verständniß (die Natur ein Chaos ohne Gesetz, die Ethik mit ihrem Gesetze ein Phantom) bleiben; aber es kann Uns nie im wachen Zustande einfallen: jene Einheit und Identität als eine reale zu denken, so lang wir das Denken als immaterielles und die Materie als gedankenloses Etwas, dem autonomen Universum voraussetzen sollen.

Die Drohung aber von Seite des Kritikers: daß mit der formalen Einheit, die Sophystik in die Philosophie eingeführt werde, verfängt nicht mehr bei den Theologen. Sie haben so lange dem vornehmen Gerede: »daß der Mensch nur aus Einem Stücke von der Philosophie construirt werden könne;« ihr Ohr geliehen, bis sie darüber in der Theologie jene welthistorische Person

aus dem Auge verloren, die sich wenigstens nie als aus Einem Stücke gegossen, erkannte und bekannte, und daher auch alle Zeit warnen konnte: »Nicht zu scheiden was Gott verbunden habe,« folglich auch nicht zu vereinerleien, was als verschiedenes von Gott geschaffen worden ist.

Wenn aber unser dualistische Naturalist wirklich in allem Ernste sich alle Sympathien mit Hegels Aussagen vom Halse halten wollte; wie konnte er dann das Verhältniß des Menschen zur Natur wie Hegel ansetzen? Auch nach Hegel unterscheidet sich wesentlich der Mensch vom Thiere nur durch das Denken als begriffbildendes.

Der Mensch war demnach auch das eigentliche Subject der Natur, und diese das eigentliche Object zu Jenem. Subject und Object aber sind überall die inseparabeln für eine gegenseitige Beziehung; selbst dann, wenn beide als zwei verschiedene Momente in einer und derselben Objectirung des Einen Absoluten aufgefaßt werden, das sich entweder einseitig aus dem subjectiven Geiste (im Menschen) oder doppelseitig aus diesem und der objectiven Natur zugleich zurücknimmt,

und dadurch sich als zuvor unbestimmtes, nun aber als durch sich bestimmtes Princip, d. h. als absolutes Subject besitzt. Für eine solche Zurücknahme muß freilich wieder vorausgesetzt werden: daß das Absolute als Princip der Welt, nicht ganz in dem Proceß der letzteren eingegangen ist, und demnach sich noch zum Theil über dem Processe als transscendente Einheit erhalten habe.

Diese Transscendenz des Hegelschen Monismus ist es nun, die sich Feuerbach vom Halse geschafft und sich mit der Immanenz des Absoluten innerhalb der beiden Seiten des Universum ausschlüßlich begnügt hat. Es ist auch an diesem Verfahren aus mehr als einem Grunde die Consequenz nicht zu verkennen. Denn jene Hegelsche Transscendenz erscheint nothwendig als eine eingeschlichene, d. h. von einem fremden Principe in seinem rein logischen Systeme geltend gemachte, das nur dadurch zu Stande gekommen ist: daß das Leben der Natur in seiner Gegensetzlichkeit vom Subjecte und Objecte (Verinnerung und Veräußerung) verabsolutirt wurde. Und solch' ein System war handgreiflich die alte und neue Identitätslehre, weil in dieser das Verhältniß des menschlichen Geistes zur Außenwelt als das Verhältniß der

subjectiven und objectiven Seite eines und desselben Princips bestimmt wurde, welches letztere zugleich als das Absolute selber (Gott) aufgestellt werden mußte, nachdem der Geist bereits zur Subjectivität der Natur herabgesetzt worden. Denn nach dieser Herabsetzung konnte dem Absoluten (Gotte) die Stellung über dem Universum nur noch per nefas eingeräumt werden, weil ihm diese per fas nur von dem Geiste vindicirt wird, der sich in wesentlicher Verschiedenheit von dem Leben der Natur (in der Totalität seiner subjectiven und objectiven Seite) erfaßt hat, die aber unwiderbringlich verloren geht, wenn der freie Geist zum relativ selbstständigen (an sich aber unselbstständigen) subjectiven Momente im Naturleben herabgesetzt worden ist.

Dem Principe des gesammten Naturlebens aber muß die Transscendenz einer numerischen Einheit über seiner gegensätzlichen Entzweiung in der Welt, abgesprochen und dafür die bloße Immanenz in der gegensätzlichen Welt zugesprochen werden; so lang sich in dieser noch kein Individuum, als Repräsentant der Natursubjectivität vorgefunden hat, das sich als Princip sei-

nes physischen Lebens erfaßt hätte, und dadurch zur Transscendenz fortgeschritten wäre: Sich als Bruchtheil eines vorweltlichen Princips zu erfassen, das in der Weltwerdung entweder ganz oder nur theilweise untergegangen ist. Wozu hätte Feuerbach von der doppelten Verwirklichung des absoluten Geistes, die frühere (das ideale Abbild desselben von Rosenkranz genannt) beibehalten sollen, wenn derselbe Geist, später in der Natur, sein bereits errungenes Fürsichseyn fahren läßt, und abermal in ein Ansich umsetzt, um dieses als zweites Fürsich im Menschen, (seinem reellen Abbilde) wiederzugewinnen? Feuerbach konnte auf jenen vorweltlichen Proceß um so leichter verzichten, als er darin den Beweis erkannte: daß die Versöhnung des Gegensatzes in der Welt des Denkens und Seyns, von Hegel einseitig d. h. zu Gunsten des Denkens beabsichtigt worden, um diesem die Priorität vor dem Seyn zu vindiciren. — Zwischen der Hegel'schen Transscendenz als einer übergreifenden über den Gegensatz von Denken und Seyn (Subject und Object) und der Feuerbach'schen Immanenz, will nun Fischer seine Stiftshütte aufschlagen, in welcher sowohl dem Idealismus

mit einer Art Transscendenz, wie dem immanenten Naturalismus, Sühn- und Dankopfer dargebracht werden sollen.

Die hohe Meinung, die der Erfinder von dieser alleinbeseligenden Mitte zwischen Extremen hegt, werden wir am besten kennen lernen im achten Artikel mit der Aufschrift: Feuerbach's Mangel und Tugend, wovon diese gewiß dem idealen Naturalismus zum Postamente dienen wird.

Daher wird auch gleich im Anfange als Charakterzug der Tugend bekannt gemacht: »Feuerbach wollte den Dualismus auf immer vernichten, weil in ihm weder das Wesen noch das Bewußtseyn (des Menschen versteht sich) zu seinem vollen Rechte gelangt, das nur in dem Einklange Beider liegt.« — Hinter diesem Willen aber soll die That zurückgeblieben seyn. Wie so? Die Antwort ist: »In der Philosophie hängt alles von dem Verständnisse des menschlichen Wensens ab, dieses ist das Princip von Jener.«

Jenes Verständniß aber dreht sich wieder um die Lösung des Problems:

»Wie verhält sich —
- Wesen zur empirischen Erscheinung (Bewußtseyn) d. h.
- Allgemeines zum Einzelnen d. h.
- Gattung zum Individuum?«

Dieses Verhältniß aber soll Feuerbach zwar als *unmittelbare* sinnliche Einheit zweier sich schlechthin deckenden Seiten bestimmt haben; sey aber den Beweis schuldig geblieben, weil dieser sich noch nicht in der Behauptung vorfindet: daß der Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung, keiner in dem Objecte (in der Sache selber); sondern nur in dem Subjecte (in der Abstraction) sey; indem die Gattung nichts anderes sey als eine psychologische Abstraction (ein Begriff, der sich aus allen Individuen reflectirt), nicht aber eine wesentliche Einsicht, die allen Individuen zu G r u n d e liegt, und sich in diesen als T r i e b offenbarte: über sich hinaus und in das Wissen um jene Einheit einzugehen.

An die Stelle jener wesentlichen Einheit a l l e r Individuen setze Feuerbach schon das einzelne lebendige Individuum. Nach diesem allein richte sich die sogenannte G a t t u n g (als Wesen und Allgemeines),

Diese sey daher nur eine Tautologie des Individuums. Sie sey nur der Ausdruck für die Geistesmächte (Herz — Vernunft — Wille —) die sich nun als Attribute des sinnlichen Individuums erweisen; so sey auch jene Gattung nur als bloße Natur hinzunehmen. Welche Kritik erfährt nun diese Ansicht von Seite Fischers?

Keine günstige. Er tadelt: daß (in ihr) die philosophische Thätigkeit seines Helden ganz untergehe in einer bloßen Interpraetation des Naturindividuums — ferner: daß dieses bloß eine empirische Voraussetzung, und jene eine bloße Analyse sey (d. h. eine Erklärung ohne alle Begreiflichkeit) (eine mit Begreiflichkeit nennt er Dialectik).

Sodann — daß seine Methode nur eine genetische Kritik (keine Dialectik) sey, und daher auch nie sich darauf einlassen könne: die immanente Nothwendigkeit jener Mächte im Individuum nachzuweisen.

Da sich aber eine Voraussetzung nur dann mit Recht tadeln läßt, wenn sie nachher unbewiesen bleibt; so wird endlich noch getadelt: daß der Beweis für sie selbst eine Voraussetzung sey; indem Feuerbachs

Beweis nichts als das Resultat der Analyse einer Voraussetzung sey, diese letzte also von Jenem nicht überschritten werden könne. Hinzugesetzt wird: daß die unmittelbare sinnliche Einheit vom Wesen und Erscheinung (Gattung und Individuum) sich gar nicht beweisen lasse, weil das Beweisen als Vermittlung nothwendig den Charakter jener Einheit d. h. die Unmittelbarkeit, zerstören würde. Kurz das Geheimniß aller menschlichen Thätigkeit heißt: »die Individualität ist das Wesen des Individuums — Wesen und Erscheinung (Gattung und Individuum) sind unmittelbar — sinnlich identisch.« Fischer fährt fort:

Wer nun früher mich noch nicht begriffen haben sollte: Wie die Gattung eine Tautologie des Individuums genannt werden konnte; dem wird diese Bestimmung jetzt einleuchten, nachdem ihm die Individualität des Individuums verkündet werden. Solch eine Bestimmung verdient auch ohne weiteres den Namen einer Voraussetzung, die dadurch noch nicht bewiesen ist, daß sie analysirt wird, wenn dieser Act die Voraussetzung selber nicht überschreiten darf. — Solch ein Unternehmen aber ist kein unbefangenes, weil sie

in das Individuum etwas hineinlegt, was in ihm als einem Gegebenen (nicht bloß Vorausgesetzten) nicht enthalten ist.

Eine unbefangene freie Analyse dagegen würde gewiß herausstellen: daß man von Eigenschaften oder sogenannten Mächten, die allen Individuen zukommen, gar nicht reden könnte, wenn es neben jenen, nicht auch solche gebe, die nur diesem und keinem andern Einzelwesen zukomme und dieses deßhalb zum Individuum und den Gedanken von diesem zur Individualität stempeln, dem, wie bereits gesagt, nicht eine bloße Voraussetzung, sondern ein Positives (Gegebenes für die Wahrnehmung) zur Basis dient.

Daher stellt auch Fischer mit Recht die Frage an Feuerbach: Wie kann ich die Menschheit (Gattung) im Individuum erfassen, ohne über dieses hinauszugehen? Jener ist also der Meinung, daß das Individuum überschritten werden müsse, um zur Gattung vorzuschreiten. Er sollte daher auch der Meinung seyn: daß die Gattung (bei aller Voraussetzung der unmittelbaren Einheit) doch bewiesen werden könne. Mit dieser Meinung aber steht seine Behauptung im Widerspruche: daß der

Beweis als Vermittlung die Unmittelbarkeit (die hier in der sinnlichen Einheit von Gattung und Individuum liegt) zerstöre. Allein das Resultat eines Prozeßes ist als solches noch nicht entwickelt durch die Einsicht in die einzelnen Momente, unter denen das Schlußmoment eben das Resultat genannt wird, weil in ihm die frühere aufgehoben (verborgen und geborgen) sind. Der Beweis dafür liegt schon in dem Umstande: Daß die Unrichtigkeit in jener Einsicht, das Resultat selber in seiner Richtigkeit (Gegebenheit) nicht alterirt.

Auf obige Frage nun haben Beide eine andere Antwort. Feuerbach sagt: die Empfindung allein (also ohne und vor dem Denken) offenbart mir das Individuum in seiner Idealität (Einheit mit der Gattung). Fischer dagegen: die freie (ideale) Empfindung wird nur aus dem freien Denken d. h. die freie (ideale) Sinnlichkeit nur aus dem freien Geiste begriffen, und stützt sich dabei auf den Gedanken: daß die freie Empfindung nichts anderes sey, als der ideale Sinn, der den Gegenstand und seine Idee zugleich erfaßt, folglich auch die ideale Sinnlichkeit nichts anderes, als das ideale Individuum.

Dieser angeführte Grund aber ist für Uns nicht minder eine unerwiesene Voraussetzung, wie die Feuerbach'sche unmittelbare Einheit der Gattung und des Individuums. Und wenn Fischer zu der obigen Antwort Feuerbachs die Gloße hinzufügt: »daß sich hier das alte Problem (von der Einheit des Denkens und Seyns) wiederhole unter dem neuen Ausdrucke (Einheit von Gattung und Individuum);« so können wir Ihm nur beistimmen. Er selber aber hat das alte Problem so wenig als sein Client gelöst.

Wesen und Erscheinung (das alte Seyn und Denken) bestimmt Dieser als Individualität und Individuum; Jener aber als Materie und Geist (als begriffbildendes Subject). Und wenn Fischer glaubt: »daß der tiefere Sinn der Feuerbach'schen Principien nicht bloß zum Idealismus zurück; sondern sogar über diesen als abstracten hinaus in die Wirklichkeit hineinführe; so kennt er so wenig als Hegel die geheime Macht, welcher er diese übereilte Hoffnung zu verdanken hat. — Der Gedanke von der Wirklichkeit ist ein Gedanke von der Immanenz des Wirkenden im Gewirkten, (weil Jenes an Diesem die Unterschiede,

als Unterschiede Seiner selbst besitzt), es ist der Gedanke von der Causalität eines Realprincips, es ist die Idee im eigentlichen Sinne, weil im Gegensatze zum Begriffe als dem Gedanken vom Allgemeinen in der Erscheinung innerhalb der Sphäre des objectiven Daseyns, der aber so wenig über diese letztere, wie über die andere (als subjective) Sphäre hinausgreift.

Wir haben bereits früher bemerkt: daß schon die abstracte Behandlung des Begriffes, (als einer Form, die ihren Inhalt außer sich sucht) nun und nimmer dem Subjecte des begrifflichen Denkens vindicirt werden könne; wohl aber einem Principe, das sein Object an ihm selber besitzt, und zwar in den Momenten ursprünglicher und unwillkürlicher Scheidung, die durch Beziehung auf das Princip (als Einheit) zu Unterschieden an diesem, dieses aber zum Subjecte von jener (als seiner Selbstobjectivität) erhoben wird. In jenem dem Geiste als solchem eigenthümlichen Gedanken, (in der Idee) liegt der wahre Idealismus, von dem Fischer aussagt: »Er verwüste die Welt nicht, wenn er sie erkenne; denn diese selbst sey idealistisch.«

Allerdings — wiederholen wir. Aber zwischen

dem idealen Seyn der Welt und dem Wissen derselben um ihre Idealität liegt eine Kluft, über die kein Begriff eine Brücke zu schlagen befähigt ist.

Die Welt ist idealistisch, weil ihr als Erscheinung ein Seyn (als reale Monas) mit der Urbestimmung zum Denken (Bewußtseyn) d. h. zur Idealität im weitesten Sinne untersteht.

Dieses Denken aber ist noch keineswegs das des Geistes, dessen Selbstbewußtseyn ein Denken Seiner selbst (als eines realen und causalen Princips) ist. Das Denken der Natur dagegen ist ein Denken des Gemeinsamen (in einer gewissen Summe von bereits verinnerten, Erscheinungen) mithin des Formal-Allgemeinen, im Gegensatze zu einem ihm entsprechenden Real-Allgemeinen das eben in jener formalen Allgemeinheit seine Urbestimmung erreicht, aber ohne es zu wissen. Die Physis als solche kann daher weder die eine Allgemeinheit auf die andere beziehen, noch beide als die zwei Offenbarungsweisen auf ein Princip reduciren, das vor seiner Entzweiung wohl als numerische Einheit existent gedacht wird, seit jener Entzweiung aber — in dieser als numerisches Eins

untergegangen ist, und deßhalb nur noch als das Eine in Vielen (als reale Allgemeinheit) gedacht werden kann.

Wenn daher der Mensch sich die Welt als idealistisch denkt; so thut dies nicht die Natur in ihm — d. h. Er als Naturindividuum, sondern der Geist in Ihm neben diesem, die beide zur formalen Einheit verbunden, den Menschen constituiren.

Der menschliche Geist vollzieht also in jener zweifachen Reduction eine Aufgabe an der Natur, ohne doch jene für sie und zu ihrer Vollendung zu vollziehen. Jene Reduction ist daher nur eine weitere Anwendung seiner eigenen bereits erfüllten Aufgabe in der Lebenssphäre eines zweiten Princips, welches mit dem Geiste zur formalen Einheit verbunden, mit diesem eine reale Synthese bildet, und in welcher beide Principe ihre Bestimmung zur Idealität — im Gedanken erreichen, ohne daß die eine mit der andern sich identificirt.

Als weltverwüstend muß Feuerbach wohl den Idealismus in seiner Trennung vom Naturalismus (Realismus) angesehen haben; weil Er sich jenen zu vertilgen vorgesetzt hat. Dieser Vorsatz aber soll ohne Ausführung geblieben seyn, weil die Feuerbach'schen

Principien (wie wir gehört) sich nie gänzlich des Idealismus entschlagen konnten. Seinem hinkenden Naturalismus werden daher zum Schluße zwei Mängel zur Last gelegt, die sich zu einander wie zwei Extreme verhalten sollen.

a) Feuerbach, heißt es, opferte das Allgemeine dem Einzelnen. (Wir wollen uns hier an die Behauptung erinnern: »Gattung ist nur Tautologie des Individuums).«

b) Er opferte das Einzelne dem Allgemeinen; denn das Individuum ist nur Accidenz der Substanz (Wesens). — [Wir könnten uns hier an die Aussage erinnern: »Gattung ist die Individualität des Individuums;« wenn Fischer zu diesem Extreme nicht die Bemerkung hinzugefügt hätte: »Es sey nicht ganz zu Stande gekommen.« Warum aber dies nicht? vielleicht der Feuerbach'schen Behauptung zu Folge: »Denken ist Attribut der Sinnlichkeit (des empfindenden Individuums.)« Dieses verhielte sich dann allerdings zu jenem Attribute wie eine Substanz. Das Individuum aber wäre nur dann ein Accidenz, wenn zuvor das Denken als Wesen d. h. abstract behan-

delt worden wäre, was aber von Feuerbach nicht geschehen ist, wie wir wissen.] — Dem sey nun wie immer — nach Fischer vermeidet der wahre Idealismus allein beide Extreme. Er raubt, heißt es, dem Individuum nichts, um es der Allgemeinheit zu opfern, da diese (als Freiheit des Geistes) sehr leicht die Freiheit des Individuums erträgt. Gegen den falschen (abstracten) Idealismus aber nehme der wahre allerdings die Unmittelbarkeit in Schutz, die jedoch außer dieser Beziehung so unfruchtbar als unmöglich sey.

Worin mag nun diese Unfruchtbarkeit und Unmöglichkeit bestehen? werden die Leser fragen.

Die Antwort liegt in den frühern Erörterungen. Diesen zu Folge tritt der abstracte Idealismus ein, wenn das begriffliche Denken, als ein selbstständiges sowohl der Empfindung als der äußeren Erscheinungswelt — (die in jener sich zu subjectiviren beginnt) entgegengesetzt wird. Jene isolirte Behandlung nun wird allerdings dadurch aufgehoben: daß dem Denken seine nächste (unmittelbar genannte) Basis in der Sinnesempfindung (Wahrnehmung) angewiesen wird. Dies that Feuerbach.

Fischer dagegen will weiter gehen. Er führt nämlich den in der Außenwelt sichtbar gewordenen Gedankenreichthum auf ein Denkprincip (Subject nach seiner Bezeichnung) zurück, das dem Seyn als einem materiellen seine unsichtbaren Gedanken eingebildet hat, aus welchem diese später von dem empfindenden und abstrahirenden Subjecte nur herausgebildet werden. — Daraus schon ist ersichtlich: Warum Fischer die Unmittelbarkeit (der sinnlichen Empfindung) als solche (d. h. ohne und vor der Beziehung auf das Denken) als Unfruchtbarkeit und Unmöglichkeit verwirft.

Jene nämlich ist unfruchtbar als Blüthe ohne Fruchtknoten d. h. ohne Trieb: die erste Beziehung noch in eine zweite und tiefere fortzusetzen.

Dieselbe Blüthe aber mit Fruchtknoten, erweitert diesen zur vollkommenen Frucht.

Bei der erstern also stehenbleiben, hieße inconsequent, und insofern logisch-unmöglich verfahren. Diese Frucht aber ist diesmal ein Denken, das als jenseitiges Prius, der aposteriorischen sichtbaren Gedankenwelt als Bedingung vorangeht, und in jener Aprioritát das Recht besitzt: Ein aposteriorisches Abstrac-

tum — momentan zu werden, weil dieses alsbald wieder aufzuheben ist, um die Einheit und Idealität von Denken und Seyn wiederherzustellen.

Will Fischer sich nun nicht bloß von Feuerbach, sondern auch von Hegel vortheilhaft unterscheiden; so muß Er jenes vorweltliche Denkprius, in dem Momente, wo Es zur diesseitigen Welt wird, in der materiellen Natur nicht bloß theilweise, sondern gänzlich von Sich kommen, und den Denkprozeß der Selbstbestimmung wieder von Neuen beginnen lassen, der sich zu dem früheren verhält, wie die Erinnerung an eine untergegangene jenseitige Vergangenheit. Er kann daher auch das alte Lied aus den Flegeljahren der Identitätslehre »von der Mutter Natur als einem träumenden Geiste« von Neuen anstimmen. Die dualistische Theologie aber hat diesem Allem nichts hinzuzufügen, als das bekannte Wort ihres Herrn: »Was nützt es dem Menschen, wenn er auch die ganze Welt gewänne, an seiner Seele aber Schaden litte; was könnte er geben, um seine Seele (als Geist) zu lösen?« Was nützt alle Gerechtigkeit gegen die beiden Seiten des Einen Naturlebens, wenn sie nicht ohne

Ungerechtigkeit gegen die Idealität und Freiheit des Geistes vollzogen worden. Weder diese noch jene ist erschöpft, wenn Beiden bloß die Bildung des Begriffes und die Aufhebung seiner abstracten Fassung zukömmt, mittelst Beziehung desselben auf das sinnliche Individuum und auf ein übersinnliches Subject, das aber dem Untergange sich weihen mußte, um Jenes in's Leben zu rufen.

Möge in der deutsche Philosophie die Gottheit für alle Zukunft vor solch' einer Höllenfahrt verschont bleiben, und umgekehrt Jene von der Gottheit vor solch' einem Einfalle bewahret werden, zu dem der Atheismus der Hölle in die Schule gehen könnte, wenn er sich nicht schämen müßte.

II.

Bald nachher als in der Akademie Ruges die starken und schwachen Seiten des Feuerbach'schen Systems veröffentlicht wurden, hat Dr. Emil August von Schaden (außerordentlicher Professor der Philosophie an der Hochschule zu Erlangen) in einem Sendschreiben (unter dem Titel: über den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunktes) den Schöpfer der Immanenzlehre zu einem Zweikampfe aufgefordert, der wohl einzig in seiner Art dasteht.

»Der allgemeine Beifall, (so liest man unter andern) der Ihnen, Herr Doktor! zu Theil geworden, hat seinen Grund darin: daß Sie sich mit voller Ueberzeugung zum beredten Organe jener rationalistisch pantheistischen Anschauungsweise zu machen verstanden haben, welche als der Gährungsstoff des 19. Jahrhunderts von uns allen bezeichnet werden muß. Weil Sie nun ein solches Organ sind, deßhalb habe ich mich getrieben gefühlt:

Als Ihr Organ öffentlich herauszutreten (in der Absicht), ob es vielleicht dadurch möglich werden möchte — wenn Sie mich anders einer Antwort würdigen wollten — daß zwei Ansichten, die allein die Tiefen der Zeit bewegen, und gar nichts mit einander gemein haben, sich gegenseitig auseinandersetzen, um sich mit der Darangabe einer doppelten Einseitigkeit in Einem Dritten Höheren zu vereinigen; oder doch wenigstens dazu mitzuwirken: daß die Gegenwart sich mehr und mehr klar werde, und so bei einem Punkte anlange, von dem aus wieder an einen gemeinschaftlichen Fortschritt gedacht werden kann.« So unser Suplicant! Von einer Antwort aber auf jenes Sendschreiben hat sich seitdem keine Sylbe im Publikum sehen lassen; wie es denn auch ohne Prophetenblick vorauszusehen war: daß jenes Bittgesuch um einen Waffengang, ohne Erledigung bleiben werde. Ja, man wird es sogar dahin gestellt seyn lassen müssen, ob selbst eine weit zudringlichere Einladung von Erfolg gewesen wäre; wenn nemlich Herr von Schaden dem Stifter der Immanenzlehre die geladene Pistole auf die

Brust gesetzt hätte, um ihn zu einem Gange mit ihm als Theisten zu nöthigen.

Denn hätte etwa Ludwig I. auf dem Throne der Immanenz in dieser bedrängten Lage den außerordentlichen Professor gefragt: »Was für ein Theist sind Sie?« und hätte er von diesem sodann die Antwort erhalten: »Ich bin der wahre, volle ganze Theismus selber« weil ich der Erstgeborne der philosophia prima et secunda bin, und deßhalb zu meinem Postamente »die Basis eines lebensschwangeren Pantheismus habe;« so war auch der Bescheid zu erwarten in den Worten: »Sie Herr von Schaden können Mir nicht und ich mag Ihnen keinen Schaden zufügen. Warum treten Sie nicht lieber als Famulus Wagner bei mir als Faust der deutschen Spekulation in den Dienst, um mit der Zeit zu lernen, was Sie noch nicht ahnen: daß zwei Ansichten unmöglich nichts miteinander gemein haben können, folglich etwas gemein haben müssen, wenn die eine doch die Basis der andern seyn soll.«

Diese Naivität in der Großsprecherei ist auch die geistlose Seele des ganzen Sendschreibens, welches zu seinem Inhalte hat zuerst eine kurze Darstellung des

Feuerbach'schen Systems, dann eine Kritik desselben nach den zwei Hauptbegriffen desselben (vom Denken und Seyn) endlich die Entwicklung eines neuen theistischen Systems. Wir können aus diesem Gesammtinhalte nur das Wichtigste der kritischen Abtheilung herausheben als nothwendige Unterlage zur Beurtheilung des neuen Theismus. Jenes liegt unstreitig in den fünf Sätzen als Endresultat der kritischen Untersuchung über das Denken oder die Seele, und sodann in sechs Sätzen als gerechtfertigtes Resultat der Untersuchung über das Seyn oder die Materie nach Feuerbach's Ansicht.

Jene Sätze lauten:

1. Das Denken ist zugleich ein Etwas und doch kein Etwas. Denn Feuerbach nennt es zwar eine unsinnliche und übersinnliche Causa sui, läugnet es aber als ein Factum, als unmittelbares Daseyn.

2. Denken ist zwar eine Kraft (Potenz, Thätigkeit) aber ohne Seyn (Existenz) folglich ohne Wirklichkeit (Realität), folglich eine direkte Einseitigkeit.

3. Das Denken aber ist in Wahrheit ein Dualismus von Substanz und Form, d. h. von Allmöglichkeit und

von Kraft (die als sondernde Specifikation sich erweist), wovon jene die Phantasie, diese die logische Urtheilskraft ist.

4. Nach Feuerbachs Prämissen ist es nicht möglich: die verschiedenen Eigenschaften und Vermögen des Denkgeistes, und dadurch den Geist selbst zu erklären.

5. Feuerbach ist weit davon entfernt: eine wahrhaft spekulative Construction dessen zu liefern, was man Denken, d. h. Geist oder Seele nennt. Er liefert uns dafür nur eine Description des Denkactes und seines Produktes (des Gedankens).

Wir können nicht umhin, eine Erläuterung zum zweiten Satze noch mitzutheilen: »Der menschliche Geist, (meint Herr von Schaden) kann sich wohl allenfalls ein Seyn ohne Kraft denken, aber eine Kraft ohne Seyn (Existenz) ist für ihn schlechtweg unmöglich. Denn eine Kraft muß (wenn sie überhaupt gedacht werden soll) wenigstens die Möglichkeit (Potenz) besitzen: Seyn zu können, d. h. reale Existenz zu werden.«

Bei dieser Erläuterung wird Feuerbach wohl in seiner beliebten Exclamationsweise ausgerufen haben: »O sancta simplicitas!« (Ein Wort, das im Geruche

des Scheiterhaufens seit dem 15. Seculum steht.) Und er hat Recht.

Ist denn die Denkkraft in der That ohne Seyn, wenn sie zur Thätigkeit geworden; ja ist diese in ihrem Abschluße keine Thatsache (Factum), und ist diese sammt ihrer Kraft keine Wirklichkeit, d. h. kein Gewirktes von der Kraft als dem wirkenden Etwas dem ursprünglichen Reale?

Oder — sollte etwa der Denkkraft deßhalb die Realität abgesprochen werden können, weil sie auf Etwas außer ihr, d. h. auf das Daseyn der Außenwelt angewiesen ist, (um die Eindrücke von dieser in Vorausstellungen, Gemeinbilder und endlich in Begriffe zu verarbeiten) und daher kein unmittelbares, selbstständiges Daseyn sich zu geben im Stande wäre? In diesem Falle aber hätte Herr von Schaden vor Allem tadeln müssen: daß Feuerbach nur Ein Denken kenne — das begriffbildende — und wäre hiemit bemüssigt gewesen, den andern Denkproceß sammt seinem Producte im Gegensatze zum Begriffe namhaft zu machen. Das ist aber bisher nicht geschehen, wenn nicht vielleicht noch ein Nachtrag hievon in den Sätzen über das Seyn

zu erwarten steht, da es sich hier vielleicht eben so um ein Denken, wie beim Denken um ein Seyn handeln könnte.

Doch setzen wir den Fall: daß der Kritiker nach der bekannten Weisung: »Allzu scharf macht schartig,« unserer Gegenbemerkung Gerechtigkeit widerfahren läßt; in einer andern Beziehung aber wird Er doch sein Recht behaupten wollen: daß nemlich dem Feuerbachischen Begriffe vom Denken ein zweiter Dualismus abgeht, nemlich der von Substanz und Kraft (oder — wie wir gehört — von Substanz und Form — als Allmöglichkeit und Specificationskraft).

Es ließe sich derselbe Gegensatz noch verständlicher bezeichnen mit den Worten: Wesen und Form als Möglichkeits- und Wirklichkeitsgrund.) Kurz — Herr von Schaden verlangt, daß die Denkkraft (wenn sie auch ohne Factum bleibt) doch nicht zugleich ohne Substanz bleiben dürfe.

Diese Zurückführung der Kraft auf ihre Wurzel ist auch nur zu loben. Aber, wird sich diese Substanz dann nicht zum Denken als Thätigkeit (d. h. zur Kraft

die sich im Denken bethätigt) verhalten, wie das Seyn zum Erscheinen (Daseyn), und werden Beide mitsammen nicht Eine Wirklichkeit (Realität) constituiren?

Aus jener Substanz als Wurzel könnten sodann eben so leicht die Eigenschaften des Denkgeistes abgeleitet, wie aus diesen die Urbeschaffenheit desselben constatirt werden. Es würde sich zugleich zeigen: Ob die Substanz als Phantasie und die Specifikationskraft als logische Urtheilskraft bezeichnet werden könne. Es ist auch nicht minder wahr: daß ohne jener Reduction und dieser Deduction alles Gerede über das Denken nur eine Description bleibe. —

Aber gleich wahr ist es auch: daß wir dann ein doppeltes Seyn (oder Seyendes) in der Anthropologie besitzen. Ein denkendes und ausgedehntes Seyn. Wie stünde es aber bei dieser Voraussetzung mit dem bisherigen Gegensatze vom Denken und Seyn, an welchem der Kritiker der Feuerbach'schen Anthropologie bisher wenigstens noch nichts auszusetzen gewußt; es wäre denn: daß (wie bereits bemerkt) in seinen 6 Sätzen über das Seyn eine Bemänglung sich vorfände.

Diese lassen sich nun in folgenden 6 Sätzen (ohne dem Inhalte Gewalt anzuthun) zusammenziehen.

1. Feuerbach nimmt in seinen Untersuchungen über den Seynsbegriff seinen Ausgangspunkt allerdings von dem einzig unmittelbaren Factum, d. h. von der einzig allgemeinen Eigenschaft (die an der materiellen Realität wahrgenommen wird), die gewöhnlich der Widerstand, die Gegenständlichkeit, oder die Ausdehnung genannt wird. Aber er verfolgt

2. dieses unmittelbare Phänomen der Materie nicht weiter. Er gewinnt daher auch kein positives Resultat über das objective Ansich desselben, sondern Er geht alsbald über zu der Beziehung, in welcher die Materie (das Seyn) als widerstandsfähige zur erkennenden Thätigkeit, zur denkenden Seele steht.

3. Hiedurch aber wird Feuerbach genöthigt: das Wesen des Seyns nur als eine Position an der Objectivität zu erfassen. — Demnach wird ihm das Seyn zu einem Minimum, fast zum Nichts an der Wirklichkeit, und Es erscheint zuletzt nur noch in seiner Relation zur erkennenden Vernunft (Seele) als ein positives Etwas. Ja

4. endlich kömmt Feuerbach dahin: das Seyn nicht mehr als einen universalen Begriff (substanzielle Allgemeinheit) anzuerkennen; sondern bloß als einen Complex von Einzelheiten (als mystischen Spezialitäten) gelten zu lassen.

5. Dieser formale Seynsbegriff trägt also einen Dualismus in sich, der das große Problem der Materie (der Realität) nicht löst, sondern Es erhält in der Räthselhaftigkeit, wie Es die unmittelbare Erfahrung wahrnehmen läßt. Denn dieses Seyn ist eben so Existenz wie Nichtexistenz, eben so Etwas wie Nichtetwas. Kurz, der Seynsbegriff

6. ist ganz wie der vom Denken (Seele) d. h. nur eine Description der Materie als Phänomen und keine Erklärung ihres Wesens.

In diesen Sätzen wird wohl Niemand eine Spur finden wollen von zwei Regionen des Seyns (des Seyenden), folglich auch keine Rüge an der mangelhaften Bezeichnung jener zwei Seynsgebiethe mit den Namen Denken und Seyn.

Dagegen aber findet sich: daß der frühere Tadel am Feuerbach'schen Begriffe vom Denken nur zur Hälfte

wiederkehrt in der Kritik des Seynsbegriffes. Hier nemlich soll Feuerbach nicht abermal von einer Kraft (ohne Factum) ausgegangen seyn; sondern von einem unmittelbaren Phänomen, d. h. von einer allgemeinen Eigenschaft des Seyns (der Materie) unter den gleichbedeutenden Ausdrücken: Widerstand, Ausdehnung, Gegenständlichkeit. Deßhalb wird auch hier Feuerbach nicht ermangeln auszurufen: O sancta simplicitas! Seit wann ist denn eine allgemeine Eigenschaft ein unmittelbares Factum? Dieses ist wohl der gegebene Körper in seinem Widerstande gegen den Tastsinn; diese einzelne Thatsache aber wird erst durch das vergleichende Denken zur allgemeinen Eigenschaft der Materie erhoben.

An Feuerbach'schem Ausgange vom Seynsbegriffe wäre also gerade diese Mittelbarkeit zu tadeln, nicht aber diese als Unmittelbarkeit zu loben gewesen, da diese vielmehr das ist, was der Kritiker als Complex von Einzelheiten bezeichnet, und als dualistisches Grundübel verwirft.

An jenes Lob der Unmittelbarkeit schließt sich nun erst derselbe Tadel an, der früher schon das Feuer-

bach'sche Denken getroffen, nemlich: daß jene allgemeine Eigenschaft nicht weiter auf ihren tiefen Grund zurückgeführt worden, sondern daß sie abermal (wie zuvor das Denken) und alsbald in Relation gesetzt werde zur erkennenden Thätigkeit des denkenden Geistes.

Unser Tadel dagegen hat sich vor allem an die Hauptsache zu halten. War nemlich der Begriff vom Seyn (Materie) einmal durch Vermittlung des Denkens gefunden; so lag hierin für den Kritiker Aufforderung genug: zuerst mit dem Verhältnisse des Denkens zum Seyn ins Reine zu kommen, ehe er seinen Ausgang von diesem Seyn (als Materie) zur Aufstellung eines philosophischen Systems benützen konnte. — Gesteht doch der Kritiker selber: »Das Denken (Selbstbewußtseyn — das Ich) ist das eine unläugbare Grundaxiom der Philosophie (seit Cartesius).« — Warum ließ Er denn dasselbe bei Seite liegen? — Wir erhalten hierauf zur Antwort: »Weil es neben jenem noch ein zweites gibt, das mehr zweckmäßig und minder zweifelhaft ist als das erste aus folgenden Gründen: »Unsre Ichheit (und mit ihr das Denken) ist eine Sache von so complicirter Natur, daß es kaum möglich ist,

sie zum Ausgangspunkte einer Untersuchung zu machen, ehe ihr Wesen selbst zu einer befriedigenden Erklärung gebracht worden ist, wie dieses die Systeme eines Cartesius und Fichte hinlänglich darthun.«

Und fürwahr! wenn es mit jener höhern Zuverlässigkeit seine Richtigkeit hätte, so wäre es selbst einem Manne, der vom Denken Profession macht, nicht so hoch anzurechnen, wenn er Schwimmen lernen wollte, ohne ins Wasser zu gehen. Seine Gründe aber für jene höhere Sicherheit sind folgende: »Einmal ist das Seyn das Letzte; da selbst das Denken nicht als ein Princip, wohl aber als Modification des Seyns angesehen wird.« Ganz richtig! aber ist dieses Seyn des Denkens dasselbe Seyn, welches sie die Materie oder gar die materielle Realität zu nennen belieben; oder ist es vielmehr ein Seyn, welches im Gegensatze zu dieser die immaterielle (ideelle) Realität genannt zu werden verdiente? In diesem Falle aber wäre es mehr gefehlt: Realität mit der Materialität zu identificiren; als es gefehlt ist: den Widerstand mit dem Worte Gegenständlichkeit statt mit dem Worte Körperlichkeit zu bezeichnen. — »Dann aber, heißt es weiter, ist das Seyn doch

immer das Einfachste und Unmittelbarste, so geheimnißvoll auch sein innerstes Wesen erscheinen mag.«

In diesen Worten aber hat der Kritiker einen Unterschied im Seyn selbst vorgenommen, indem Er zwischen Wesen des Seyns und der Erscheinung desselben unterscheidet. Welchem von beiden Momenten kann nun wohl der Name Seyn eigentlich zukommen? Gewiß dem Wesen und nicht der Erscheinung, da durch diese das Seyn selbst zum Wesen (zum bestimmten Seyn im Gegensatze zum unbestimmten vor seiner Erscheinung) wird. Daraus ergibt sich zugleich: daß die Erscheinung wohl das Unmittelbarste für die Wahrnehmung, keineswegs aber: daß dieses Unmittelbarste schon das Einfachste sey; da diese Einfachheit unstreitig entweder dem »universalen Begriffe« als dem Producte des abstrahirenden Denkens zukömmt (indem jener zu seinem Inhalte das Gemeinsame aus einer Summe von Erscheinungen hat, die sich zu ihm verhalten wie die Vielheit und Mannigfaltigkeit zur Einheit und Einerleiheit) oder dem Seyn als dem denkend erfaßten Realprincipe von jener Denkoperation, welches zum Unterschiede

von den Gedanken des Universalen (Allgemeinen) den Namen der Idee verdient.

Diese Einwendungen von unserer Seite gegen die vorgetragenen Gründe zu Gunsten des materiellen Seyns können den Kritiker Feuerbach's zur Einsicht bringen, daß ihm bei seinem philosophischen Unternehmen nichts anderes übrig blieb, als entweder mit der herbartischen Schule, das Seyn im Selbstbewußtseyn (im Ich) als Illusion zu behandeln; oder — wenn er das nicht konnte, die Vorarbeiten eines Cartesius und Fichte abermal einer Revision zu unterwerfen, und das Resultat hievon mit seiner eigenen Selbstbeobachtung über diesen innern Gegenstand zu vergleichen.

Und es müßte ihm aller Scharfblick für innere Vorgänge abgesprochen werden, wenn er dann nicht zu dem Resultate gelangte: daß der Gedanke vom Allgemeinen als Seyn — und der Gedanke vom Unbestimmten als Seyn (als Voraussetzung für seine Bestimmtheit in der Erscheinung) zweierlei Producte sind, die keineswegs einem und demselben Denkprocesse und seinem Principe vindicirt werden könne, so lang der Erfahrungssatz eine Wahrheit ist: daß aus

der Erscheinungsweise die Qualität des Seyns erkannt wird. Denn wie der eine die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen innerhalb derselben vereinfacht, formell vereinerleit, so führt der andere alle Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf einen Realgrund (Ursache) zurück, der in jener Mannigfaltigkeit sich selber offenbar wird. Die Richtung beider Processe sind sich demnach diametral entgegengesetzt. Ferner: daß das Selbstbewußtseyn nichts anderes sey als das Denken des Menschen, worin dieser Etwas in sich als Causalgrund gewisser Thätigkeiten erfaßt, und welches er — im Unterschiede von dem begriffbildenden Principe — den Geist, dieses aber die Seele nennt.

Nach dieser Bemerkung, die den Kritiker trifft, gehen wir auf seine Kritik zurück.

Diese tadelt wie das Nichtzurückgehen auf den tiefern Grund, so das vorschnelle Eingehen in die Relation mit dem Denkgeiste, woraus sie sich sodann alle übrigen Mißgriffe Feuerbach's erklärt. Denn durch diese Relation soll das Denken eben so zum Maximum erhoben, wie das Seyn (die Materie) zum Minimum (zum Nichts) herabgesetzt werden. Seyn nähmlich hört

auf substanzielle Allgemeinheit zu seyn, und fängt an bloßer Complex atomistischer Specialität zu werden. Allein — nichts ist ungerechter als dieser übertriebene Tadel. Wenn nemlich die allgemeine Eigenschaft des Seyns — die Ausdehnung — nur gewonnen werden konnte mit Hilfe des Denkens; wie sollte es ein Fehler seyn: mit dem Denken von Nun an in Relation stehen zu bleiben, ohne welcher doch nicht vom Flecke zu kommen ist?

Ferner, wenn das Seyn nie aufgehört hat, ein faktischer Complex von Einzelheiten zu seyn, so kann es auch durch den formalen Inbegriff derselben nicht jetzt erst zu jenem herabgesetzt werden. Denn das Allgemeine besteht ja nur mit und in dem Concreten. — Die allgemeine Eigenschaft endlich ist als solche auch noch keine substanzielle Allgemeinheit, so lang überhaupt noch keine Substanz als reale Wurzel aller andern Realitäten entdeckt worden ist. Sagt doch v. Schaden selber: »Gestalt, Farbe und Ton sind zunächst nur die drei Phänomene, durch welche das Seyn sich zu erkennen gibt; jedoch diese Mannigfaltigkeit (und Realität) zeigt: daß alle drei nur der Ausdruck eines zweiten

Etwas am Seyn, folglich Modification des Seyns, nicht aber Bestimmtheiten am centralen Wesen desselben sind.« Dieses Wesen wäre demnach das Erste, das Zweite wäre die Materie, gleichsam das Attribut des Wesens (oder der Substanz nach spinozistischer Bezeichnung), und das Dritte endlich fiele in jene drei Phänomene, diese wären die Modi des Attributes, d. h. der Materie oder des Seyn.

Nun hat zwar v. Schaden in seinem Systeme des Theismus dieses centrale Wesen aufgestellt, »als die Kraft die negativ im Widerstande, und positiv in der Ausdehnung sich manifestirt;« allein wie hat denn der Kritiker dabei vergessen können: daß er an der Denkkraft (im Feuerbach'schen Systeme) getadelt, daß diese nicht weiter auf eine Substanz als Centralwesen derselben zurückgeführt worden sey? Kömmt dem Centrum einer Peripherie von Erscheinungen der Name Substanz mit Recht zu; so ist seine Bezeichnung mit dem Worte Kraft ein Unrecht. Dieser Ausdruck paßt nur (um im Bilde fortzufahren) für die Radien, die zwischen dem Centrum und der Peripherie liegen.

Tiefer jedoch — können wir hier in die Sache

nicht eingehen, es hieße diese anticipiren, und dem neuen theistischen Systeme vorgreifen, bei dem wir noch nicht angelangt sind.

Aus beiden Reihen der angeführten Schlußsätze geht nun so viel hervor: daß der Hauptgegenstand der Kritik die Unmittelbarkeit (ohne Vermittlung) der zwei Grundprincipien vom Denken und Seyn betrifft. Dies erhellet wenigstens aus den Folgerungen, die der Kritiker aus jenen zwei Reihen zieht. Die wichtigsten sind folgende:

1. »Die Coexistenz und intime Wechselwirkung zwischen Seyn und Denken (auf der die Wirklichkeit aller Existenz beruht) wird von Feuerbach als Sinnlichkeit, als die Medial-Existenz beider begriffen.« Dem Kritiker aber gilt diese Verständigung so viel wie keine — deßhalb: »weil jede Erklärung einer vermittelten Potenz (hier die Sinnlichkeit) unzulänglich ist, so lang die beiden (sie vermittelnden) Pole (hier Seyn und Denken) unerklärbar bleiben.« Er setzt noch hinzu:

2. »Werden nun zwar in dieser Weise Seyn und Denken als die allgemeinen Grundprincipien der gesammten Existenz hingestellt; dabei aber als (nicht

weiter zu erklärende) Thatsachen fixirt; so bleibt nichts übrig, als folgende Consequenzen zu ziehen.

a) Beide Existenzen (Seyn und Denken) sammt der Sinnlichkeit sind als Realitäten zu denken, die von Ewigkeit her in beständiger Gleichheit verharren.

b) Beide können nur, als sich beständig an einander Verwirklichende und darum als Unzertrennliche aufgefaßt werden.

c) Beide können nur als ewige Gegensätze gedacht werden.

d) Beide aber — in dieser ihrer Gegensätzlichkeit — werden zugleich — fortwährend identisch (in der Sinnlichkeit.)

e) Ein Drittes hinter Beiden (es mag nun entweder pantheistisch als einheitliche Substanz, oder theistisch als Gott bezeichnet werden) ist als Non Ens als Träumerei schlechtweg zu verwerfen.

3. »Da das Feuerbach'sche System die drei großen Grundphänomene (Sinnlichkeit als Concentus des Seyns und Denkens) nur als Facta (als ungelöste Einseitigkeiten) in sich aufnimmt; so reducirt sich seine gerühmte Allseitigkeit darauf: daß Es alle frühern

Systeme als Einseitigkeiten zusammenfaßt.« — Diese Behauptung wird endlich in Kürze nachgewiesen an allen frühern Systemen und ihren Standpunkten. Wir wollen hier nur anführen, was von der kantischen und schellingisch-hegelschen Philosophie gesagt wird. Von Jener heißt es: daß Sie eine Art Dualismus sey, in welchem nicht einmal auf ein einheitliches producirendes Grundwesen zurückgegangen werde. Die Feuerbach'sche Philosophie der Zukunft sey aber der ausgeprägteste Dualismus, folglich theile sie auch mit dem kantischen Systeme die gleiche dualistische Einseitigkeit und Unwahrheit.

Von der zweiten heißt es: »Die Identitätslehre ist Pantheismus, Idealismus und Dualismus. Das erste, weil in ihr Gott und Welt Einen Organismus bilden. Wenn der Gott stirbt, wird die Welt, und löst sich diese auf, dann lebt Jener von Neuem auf. Diese indische Lehre ist auch die der Identitätslehre *). Das zweite ist sie, weil in Ihr das

*) Auch H. v. Schaden hat einen Organismus, wie wir sehen werden, wenn auch der Gott darin nie dem Tode unterliegt.

Absolute als ein mit der Vernunft (statt mit der Freiheit) zu sehr Identisches, d. h. Unvermitteltes statt ein Vermitteltes aufgestellt wird. Das Letzte ist sie, weil der Dualismus von Seyn und Denken im Absoluten nur schlummert, und von Ewigkeit aus Ihm hervorzubrechen droht, statt daß das Denken von dem Seyn hervorgebracht und absoluter Geist werden sollte. In der Welt aber einmal real geworden, verwirklichen sich die Glieder des Gegensatzes so an einander: daß ihnen das versöhnende Mittelglied und mit ihm zugleich das Verständniß jener Verwirklichung abgeht, da beide Gegensätze von Vorn herein als existent angenommen, und nicht erst genetisch vorgenommen werden. Nun aber ist die Feuerbach'sche Philosophie Pantheismus, (und zwar dualistischer) weil in ihr Seyn und Denken, so wie sie sind, von Ewigkeit her existiren, und keinen producirenden Urgrund hinter sich stehen haben; ferner Idealismus, weil das Seyn (das Reale »das Unsagbare«) erst im Denken zu dem wird, was Es wirklich ist, nemlich — das Princip des Denkens; endlich Dualismus, weil der substanzielle Inhalt des Seyns und des

Denkens in ihr ohne alle Vermittlung bleibt, folglich enthält die Philosophie der Zukunft dieselbe dreifache Einseitigkeit und Unwahrheit, wie sie jenen Systemen eigen ist, gegen welche sie sich erhoben hat. Ja jene Einseitigkeiten kommen jetzt im erhöhten Maßstabe vor, weil in der alten Idealitätslehre, die Einheit vom Denken und Seyn im Absoluten, auf philosophischem Wege wenigstens angestrebt wurde; hier aber ist die Identität von Seele und Materie in der Sinnlichkeit nur eine faktische, folglich bloß das Resultat empirischer Beobachtung. Kurz: die Philosophie der Zukunft ist die atomistische Dismembration (Zersplitterung) aller früheren Standpunkte und ihrer Systeme, und manifestirt sich demnach als den vollkommsten Repräsentanten der philosophischen Gegenwart.

Es versteht sich wohl von selbst: daß diese Philosophie der Gegenwart ihre Hoffnung: Philosophie der Zukunft zu werden, an Herrn Professor v. Schaden abzutreten habe, wenn es Ihm gelingt: in einem eigenen Systeme die früheren Identitätslehren sammt dem ihnen eigenthümlichen Pantheismus, Idealismus und Dualismus zu umgehen, und zugleich ein Drittes

hinter dem Seyn und Denken aufzustellen, welches man nicht mehr als ein Non ens und als Träumerei wird verschreien können, weil er dieses Dritte nicht bloß pantheistisch als einheitliche (immanente) Substanz von zweiheitlichem Dießseits, sondern auch theistisch als jenseitigen (transscendenten) Gott rechtfertigen wird. Wie Ihm nun dieses große Unternehmen gelungen sey: einen Theismus, »auf der Basis eines lebensschwangeren Pantheismus« aufzuführen, darüber mag uns jetzt sein Entwurf Auskunft geben, womit der dritte Abschnitt seines Sendschreibens sich befaßt (S. 152).

Der Verfasser nimmt seinen Ausgangspunkt vom Begriffe der Materie (des realen Seyns?) was Uns jetzt nicht mehr befremden darf, nach dem, was wir aus seinem Munde zur Rechtfertigung vernommen haben. Freilich hätte er zu dieser jetzt, um das Maß der Gedankenlosigkeit voll zu machen, noch hinzusetzen können: daß er deßhalb, weil er vom Begriffe der Materie ausgehe, nicht auch zugleich vom Denken habe ausgehen wollen, da sich von der Materie als solcher der Begriff ohnehin nicht trennen lasse, und daß es diesem Begriffe allein zuzuschreiben sey, wenn wir die Materie

»in ihrer Reinheit (Nacktheit) schauen,« d. h. nicht mehr denken wollen. Doch darüber, d. h. über den Vorzug des gedankenlosen Gaffens können wir mit dem Verfasser nicht rechten wollen.

Diese Reinheit der Materie besteht nun

1. in der Cardinaleigenschaft des Widerstandes und der Ausdehnung. Vermög jenem läßt das reine Seyn kein zweites in sich eindringen, wozu aber noch erfordert wird: daß sich diese negative Potenz auf eine positive stütze, nemlich: als Ausgedehntes in einem bestimmten Raume existiren zu wollen. Die Widerstandsfähigkeit ist also zugleich Ausdehnung (Raumoccupation.) Das Ausgedehnte muß daher auch als Actives, wie die Ausdehnung als Kraft (Potenz) des Ausgedehnten angesehen werden.

Kurz: Es gibt keinen actus purus ohne potentia, d. h. das Seyn ist kein Ausgedehntes ohne Ausdehnung, d. h. ohne Kraft, oder Trieb: »Sich schrankenlos von sich hinweg zu flüchten.«

Diese Kraft wird sodann

2. eine unendliche genannt. Und warum? weil der Grund eines Seyenden — vor allem als ein ewiger

angenommen werden müsse. (Daß dieses Annehmen (Voraussetzen) noch kein eigentliches Denken sey, versteht sich wohl von selbst.)

Die Unendlichkeit aber jener Kraft bezieht sich sowohl auf die Qualität, d. h. auf Zeit und Raum, als auch auf die Quantität.

Die Zeit wird das Maß alles Beweglichen und Geschehenden, der Raum das Maß alles Bleibenden und Stationären genannt. Die Unendlichkeit als Realität heißt auch das unendliche Große, so lang sie nicht durch irgend eine andere Kraft an der Realisirung der Quantität gehindert wird. — An dieser Stelle begegnen wir einer sonderbaren Frage, die unser Philosoph an sich selber stellt und sie beantwortet, sie lautet: »Was liegt über das Seyn (als Ausdehnungskraft) hinaus? Wodurch ist diese Kraft gewirkt?«

Die Antwort aber fällt verneinend aus in den Worten: »die Philosophie erklärt sich hinzu für incompetent ohne jedoch ihren Charakter zu verläugnen, da ihr Wissen nur ein menschliches (beschränktes) Wissen ist. Das letzte Räthsel am Seyn könnte nur der Herr des Seyns vollkommen erklären, d. h. Jener, der aus und durch

sich die Ausdehnung zu produciren vermochte. Der Mensch aber kann kein Minimum von Existenz freithätig aus sich hervorbringen.« — Mit dieser Antwort wird uns zugleich bedeutet: »daß die Philosophie zwar das Nichtseyn als Geburtsstätte des Seyns erkläre, keineswegs aber Gott, da dieser ein höheres (wenn auch in Frage stehendes) Seyn bedeute, zur Ergründung aber des Seyns schon ein minderes Seyn, das Nichtseyn hinreiche.«

Dieses Nichtseyn wird nun dahin bestimmt

3. »daß es keine logische Negation, nicht Nichts sey, wohl aber die allgemeine Möglichkeit des Seyns (die mater der Materie), das Minimum des werdenden Seyns.«

Wie so: »Wenn der Mensch das reale Nichtseyn denken will, so kömmt er immer bei einem Minimum des Seyns an, das sich, wie magisch, in das mittelbare (ganze) Seyn umsetzt, d. h. dieses als Maximum ist die Erscheinung (Offenbarung) des Minimums.«

Bei dieser Gelegenheit bringt unser Philosoph einen Grundfehler der Hegel'schen Dialektik zur Sprache. Hegel nemlich habe das logische mit dem realen Nicht-

seyn — folglich auch das menschliche mit dem absoluten Erkennen identificirt, wovon jenes zwar Reales, nicht aber Absolutes erkenne. Denn »der Mensch ist nicht Herr des Seyns, weil Er nur bedingtes Seyn ist.« Dagegen wird an Plato gerühmt: daß er den Raum die Wurzel des Seyns (der Substanz) genannt habe; denn das reale Nichtseyn sey die unräumlich-räumliche Potenz.

Was aber dem Leser an dieser Stelle sehr willkommen seyn muß, ist das Geständniß unsers Philosophen: daß dieser erste Anfang des Seyns keineswegs erfaßt werden könne »durch dialektisch-metaphysisches Denken, wohl aber durch träumende (weiland intellectuelle) Schauung, durch eine Art von Schlafwachen.«

Lessing macht irgendwo die treffliche Bemerkung: daß Viele das Ziel ihres Nachdenkens dort erreicht zu haben glaubten, wo sie des Nachdenkens müde geworden seyen. Es gibt aber auch eine Müdigkeit, die sich schon vor aller Arbeit einstellt, und diese ist die Denkfaulheit, die sich auf ihr Hellsehen mit geschlossenen Augen viel zu Gute; Anderen aber, die mit offenen Augen zu denken pflegen, viel zu Schaden thut. Hieher gehört vor allem der Wahn: Vom Seyn als solchen,

d. h. ohne Denken auszugehen, und doch nicht bloß Philosopheme kritisch beleuchtet, sondern auch ein philosophisches System, dialektisch streuge construirt zu haben. So hat auch Herr v. Schaden in 29 Thesen den bisherigen Inhalt seines Systems auseinander gelegt, den wir den Lesern unter 4 Nummern zusammengefaßt haben. Er nennt jene überdieß nur die präparatorischen im Gegensatze zu anderen 55 Thesen, die jenen auf dem Fuße nachfolgen, also — in Summa 82 Thesen.

Und fürwahr! es ist bei diesem Reichthum von Thesen — bei diesem Aufgebothe von dialektischer Kraft die Demuth unseres Philosophen nur als ein wahres Wunder zu begreifen, wenn er den Menschen ein bedingtes Wesen, und ihm doch wieder (in seiner eigenen speculativen Persönlichkeit) die Macht beilegt: die Ausdehnungskraft als eine unendliche nicht etwa zu denken, sondern neben aus derselben noch andere aus ihr hervorgehende Unendlichkeiten zu schauen. Sollte denn in der That (woran die Unmittelbarkeits-Philosophie so lang gezweifelt) nicht bloß Gleiches von Gleichem, sondern selbst Ungleiches von Ungleichem erkenn-

bar seyn? Doch darüber wie über ungleich wichtigere Dinge werden uns die rückständigen Thesen wohl Aufschluß geben.

Sie verkünden uns:

1. Die Ausdehnungskraft ist centrumlos — schlechthin Peripherie, weil sie aus unendlichen Momenten der Ausdehnung besteht. Sie erscheint daher auch als absolute Continuität, in welcher aber doch jeder Punkt sowohl Centrum als Peripherie (sic?) ist. Zwischen jenen einzelnen Momenten kömmt es nun zu einer hemmenden Wechselwirkung, und so gesellt sich zum ursprünglichen Begriffe der Ausdehnung ein zweiter Begriff.

2. Es ist der von der Schranke und die Kraft derselben ist zugleich das Produkt der Ausdehnung als Kraft. Beide Kräfte verhalten sich zu einander, wie das Maximum zum Minimum, wie das All zum Nichts. Denn die Ausdehnung ist penetrabel von der Schranke, von welcher jene — auf ein Minimum comprimirt — aus dem Zustande des Actus in den der bloßen Potenz zurücktritt. Kurz: wird die Thatsache des Seyns als einziges Axiom angenommen; so kömmt man endlich bei dem Punkte an, wo die Ausdehnung (Extensions-

kraft) durch die Schranke (als Compressionskraft) aufhört reale Ausdehnung (Ausgedehntes) zu seyn, und anfängt, als Potenz zu existiren.

3. Diese zweite Kraft (der Schranke) aber erscheint ebenfalls wie die erste, theils negativ, weil sie wie diese hemmend auftritt, theils positiv, weil sie verwandelnd (comprimirend) sich äußert.

4. In letzter Beziehung heißt die Compressionskraft das Princip (Potenz) der Form, welches aber mächtiger sich erweist als das Seynsprincip, welches von jenem zum materiellen Nichts herabgesetzt wird.

5. Beide Principe sind — ihrem Wesen nach — identisch bei aller Gegensätzlichkeit, in der sie in einander, d. h. zumal (simultan) sind.

6. Die (potenzielle) Identität der Form und des Seyns ist ein schlechthin Unräumliches und Ueberräumliches.

7. Jene Identität ist ferner eine dreifache als Wissendes, Könnendes und Wollendes, die Form aber zugleich das Subject von allen drei Kräften, die ebenfalls wesentlich identisch sind.

8. Die Identität dieser drei Kräfte ist das schlecht-

hin Freie (Selbstständige), und das Subject dieser Freiheit ist abermal das Formprincip, und wird Geist — und dieser — als Identität jener Kräfte — Person genannt.

9. Der Geist ist — seiner Natur nach — das Unauflösliche, folglich Ewige — das Alleinseyende — das sich Selbstgenügende — die causa Sui — der absolute Geist, d. h. Gott. Gott ist also.

In diesen 9 Sätzen haben wir den Lesern das rückständige Halbhundert von Thesen zur Uebersicht bringen wollen, ohne sie mit den Beweisen der einzelnen zu plagen, die jeder nachschlagen kann, wenn er will, und er wird wollen, selbst wenn er in den einzelnen Leckerbissen dieser reichen Tafel aus der Garküche dieser nagelneuen Schaudialektik kein Haar gefunden hätte, was uns aber sehr befremden würde, selbst wenn der Leser sich unter die Gegner Feuerbach's zählte, und ein seltener Liebhaber wäre von der Escamotirkunst: die heterogensten Principien auseinander hervorgehen zu lassen nach dem bekannten: »Geschwindigkeit ist keine Zauberei.« Allerdings — wo aber Zauberei im Spiele, da ist sie auch mit einer mirakelhaften Geschwindigkeit im Bunde.

So läßt sie die Macht der Meilenstiefeln, von denen unser Philosoph wenigstens einen für den Zeitraum seines Schlafwachens in seine Gewalt bekommen, in jenen Thesen sehr leicht nachweisen. Eigentlich sind es nur drei Schritte, die sich unter den übrigen als Zaubereien herausstellen. Denn die Extensionskraft schlägt über

1. in die Compressionskraft, diese ist ihr Produkt, welches zugleich das Princip (Potenz) der Form ist, und als dieses mächtiger ist als das Seynsprincip.

2. Diese höhere Macht aber erhebt sodann das zweite Princip zum dreifachen Subjecte im dreifachen Kraftgebiete, des Wissens — Könnens und Wollens, welches Gebiet das gemeinsame Produkt beider Kräfte ist.

3. Wo aber ein solches Subject ist, da ist auch der Geist — und dieser als causa Sui ist der absolute Geist, folglich Gott selber, der da ist — und zwar so gewiß ist, wie das Subject des Wissens; so gewiß ist, wie dieses das Princip der Form, dieses aber das allgewaltige Produkt der Ausdehnung (des Seynsprincips) ist.

Leider aber! stehen diese Gewißheiten auf schwa-

chen Füssen, denn wenn auch die Compressivkraft (das Formprincip) als das Produkt der Extensionskraft (des Seynprincips) nicht bestritten werden sollte, (weil jene Kraft nur dadurch sich einstellt, daß die Ausdehnungskraft zu Sich selber in den Gegensatz getreten ist, und daher auch bei aller Gesetzlichkeit als identisch mit der andern aufgefaßt wird); so muß doch das bestritten werden: daß die Extensionskraft in ihrem Produkte sich selber aufgegeben habe, d. h. als Kraft zur Machtlosigkeit herabgesunken sey. Dieser Verlust aber ist die Bedingung, wenn die andere Potenz an Macht gewinnen, und dadurch zum alleinigen Formprincipe erhoben werden soll. Diese Einwendung hat auch gar nicht Ursache, zu ihrer Begründung sich etwa auf das aristotelische Axiom zu berufen: »daß in der Ursache mehr liege als in der Wirkung derselben,« da sie nur gegen die Umkehrung desselben protestirt: »daß in der Wirkung stets mehr liegen müsse, als in der Ursache,« weil sich diese in jener erschöpfte. Hört aber die Compressionskraft auf, das alleinige Formprincip zu seyn; so ist sie auch nicht mehr geeignet: das alleinige Subject des Wissens, Könnens und Wollens, und hiemit der Geist — das

Alleinseyende — die causa Sui — der absolute Geist zu seyn. Bei solchem Gesundheitszustande jener Gewißheit aber wäre nun freilich die ganze Vermittlung zwischen den zwei Principien (Denken und Seyn) im Absoluten, und hiemit die ganze Opposition gegen das Feuerbach'sche System gescheitert, was Uns aber so wenig als dem Verfasser gleichgültig seyn kann. Und nur deßhalb schreiten wir zu der weiteren Untersuchung: Wie unserm Philosophen der Uebergang von dem Formprincipe zur Subjectivität desselben gerathen sey?

S. 195 lesen wir: »Alles Wissen beruht seinem Wesen nach auf irgend welcher Berührung. Wie diese, so die Wahrnehmung und die Erkenntniß. Wo ein Object auf einmal nach, allen Richtungen hin (nach Innen wie nach Außen) umspannt und durchdrungen wird; da kann ich sein Bild nach seinem ganzen Inhalte und Umfange, in mich versetzen, d. h. erkennen, und um seine Existenz und seine construktiven Factoren wissen. Nun aber ist die Identität der Form und der Extensionspotenz eine absolute Durchdringung beider durcheinander und als solche zugleich eine — vollkommen simultane Penetration. (Dazu kömmt noch: daß beide sich

im Zustande einer vollkommenen Potenzialität befinden.) In jener Idealität liegen daher auch alle wesentlichen Eigenschaften, deren das Factum des Wissens und Erkennens bedarf.« — Aus dieser Stelle aber ergibt sich: daß an dem Factum des Wissens sich beide Principe (Potenzen) gleichmäßig betheiligen. Wie käme aber dann das Formprincip dazu: das alleinige Subject des Wissens zu seyn?

Die Antwort hierauf lautet: »Von ihm geht die Initiative zur gegenseitigen Penetration aus, und in seiner Natur liegt es also: die Extensionspotenz zu umfassen, folglich dieser gegenüber (wie Fr. v. Baader sagt) das Umwohnende, Durchwohnende und Inwohnende zu seyn.« Allein — gesetzt auch: daß es mit jener Initiative seine Richtigkeit habe; so bleibt sie doch immer bloß ein Faktor zu einer Penetration, die eine »gegenseitige« genannt wird, und wodurch das andere Princip von der Durch- und Inwohnung wenigstens, keineswegs ausgeschlossen. Geht aber die Initative von beiden Principien zugleich aus, (wie dies allein zulässig ist, da das erste Princip von dem zweiten keineswegs auf den Nullpunkt der Macht herabgesetzt werden

kann); so gesellt sich zur Durch- und Inwohnung ohneweiters noch die Umwohnung, und der Geist ist nicht das Alleinseyende. Indessen — was der Verfasser in der Region des Wissens schuldig geblieben, hat er vielleicht ersetzt in den zwei anderen Regionen..

Sehen wir: Wie das Formprincip zum Subjecte des Könnens und Wollens werden könne?

S. 197 lesen wir: »Alles Können beruht auf einem Doppelten im Können selbst. Denn einmal muß in ihm eine Potenz des Triebes vorhanden seyn, ohne welchem keine Thätigkeit, folglich auch kein Vermögen (Können) gedacht werden kann.

Dieser reizende Stimulus des Könnens aber ist eine blinde Tendenz, wenn zu ihm nicht eine zweite Kraft als Regulator hinzutritt, welche ihm ein Ziel als Grund der Thätigkeit aufstellt. Um dieses Ziel aber muß die zweite Kraft wissen, und als wissende den Trieb als zögernden aufstacheln, als voreiligen anhalten, als irrenden zurückführen.

Alle diese Momente finden sich abermal in der Identität der Form und der Extensionspotenz. In dieser letzteren (welche beständig nach Außen treibt, und

nur durch die Form in ihrem Ansich zurückgehalten wird) liegt zuerst der blinde Trieb.

Sodann liegt in der Form der Regulator desselben, da die Form als solche der Herr der Ausdehnung ist. Dazu kömmt endlich noch: daß die Einwirkung der Form auf die Extensionskraft eine völlig ungehinderte ist, weil die Penetration beider Kräfte eine vollkommen simultane ist.

Daß aber die Form zugleich das Subject des Könnens ist, erhellt schon daraus, weil sie bereits als das Subject des Wissens erkannt wurde.« — —

Wer immer diese Darstellung zu Gesichte bekömmt, wird begierig seyn zu erfahren: Wodurch sich das Wollen vom Können unterscheide? darüber sagt uns S. 199 folgendes: »Auch im Wollen liegt ein Doppeltes. Es ist zuerst nur Trieb oder blinder Drang, d. h. noch kein Wille.« — Wille wird der Trieb durch eine zweite Kraft, welche seine Tendenz auf ein Object richtet, und dadurch eine Intention wird. Dieser Einfluß aber der zweiten Kraft ist zunächst bedingt: daß sie simultan mit jenem Triebe als ein ihm Einwohnendes vorhanden sey, sodann: daß sie

vorhanden sey, dann, daß sie das Princip des Wissens in sich trage, wodurch sie allein befähigt ist: die Tendenz in eine Intention umzusetzen, und zugleich hiemit das Subject des Willens zu werden. — Daß nun diese Erfordernisse abermal in der bekannten Identität der beiden Potenzen (Principe) leicht nachgewiesen werden können, versteht sich (nach dem Vorausgegangenen) von selbst. Schwer aber ist der Unterschied zwischen Können und Wollen, wenn er mehr als ein Wörtlicher seyn soll, herauszufinden.

Denn — ist es wohl denkbar in der Region des Könnens, daß, wenn die zweite Kraft auf den Trieb einwirkt des letzteren blinde Tendenz nicht ebenfalls zu einer geregelten Intention erhoben werde, wie dies in der Region des Wollens der Fall ist? Ist das Ziel (wovon beim Können die Rede war, und der Grund der Thätigkeit genannt wurde) etwas anders als die Absicht, als die Intention? Oder hat vielleicht umgekehrt in der Region des Wollens das zweite Princip den zögernden, voreiligen, irrenden Trieb anders zu behandeln, als in dem Gebiete des Könnens?

Oder — sollte es sich hier nicht so sehr um den Trieb als solchen, sondern vielmehr um eine Potenz

des Triebes, und nicht so sehr um die regulative Kraft, sondern vielmehr um die Potenz derselben handeln? In diesem Falle aber hätte der Verfasser schweigen müssen von der Thätigkeit der regulirenden Kraft, die sich jedesmal nach dem — so oder anders sich gestaltenden — Triebe richtet, (vorausgesetzt: daß dieser Wechsel in einem blinden Triebe nicht ein Unding ist). Sodann wäre es überhaupt richtiger gewesen: wenn der Wissens- und Willensthätigkeit als wirklichen Vorgängen eine Region der Möglichkeit (des Vermögens und Könnens, d. h. der realen und formalen Denkbarkeit) vorausgeschickt worden wäre; statt diese Region in die Mitte zweier Wirklichkeiten einzuschalten.

Sehr wahrscheinlich ist es: daß dem Verfasser bei dieser dreifachen Gliederung der Thätigkeitssphären des absoluten Geistes die drei Ideen des Wahren, Schönen und Guten aus der platonischen Philosophie vorgeschwebt sind, mit denen sich die Wissenschaft, die Kunst und das Leben befassen, und denen die Wissenschaft (als Theologie) ihren Ursprung im absoluten Geiste nachzuweisen nicht ermangeln dürfe. Dem sey nun wie immer; zu bedauern ist es doch: daß an der construktiven

Erklärung jener Thätigkeiten die »träumerische Schauung eines höheren Schlafwachens« mehr Antheil hat, als das dialektisch-logische und metaphysische Denken. Jedes von diesen Beiden aber hat zu seiner Voraussetzung die Resultate der innern Erfahrung (der empirischen Selbstbeobachtung). Der Vorliebe zu jenem eingebildeten Zustande hat es daher Herr v. Schaden allein beizumessen, wenn Psychologen zu seinen Aussagen über das Wissen, Denken und Erkennen, d. h. über Vernunft, Seele und Geist bedenkliche Mienen machen werden.

So kann man (unter andern) im Allgemeinen damit einverstanden seyn: daß Alles Wissen auf irgend welcher Berührung beruhe; aber man wird auch über jene Berührung, die zum Wesen des Wissens gehört, einen bestimmtern Aufschluß verlangen, als der ist, der sich bloß auf eine Berührung zwischen einem sinnfälligen Objecte und einem sinnbegabten Individuum einläßt. Bei derlei Gegenständen wird die Berührung vom Lichte oder von der Luft für das entsprechende Sinnesorgan, und seine Wahrnehmung des Gegenstandes vermittelt; allein, wie steht es mit der Erkenntniß unsinnlicher und übersinnlicher Gegenstände als Seele,

Geist, Gott? Sind unsere Begriffe von diesem etwa nur die höheren Resultate einer fortgesetzten Manipulation mit jenen Wahrnehmungen und Bildern aus der Sinnenwelt? So wissen wir auch: daß der Geist des Menschen nur durch das Wort eines bereits selbstbewußten Geistes ins Denkleben gerufen wird, daß demnach auch hier eine Berührung zwischen zwei Geistern Statt finde. Hiemit ist auch ein Aufschluß über den Anfang des Sichwissens, aber noch keiner über das Wesen desselben im Geiste gegeben, d. h. darüber, wodurch sich dieses Wissen von jenem unterscheidet, dessen Gegenstand außer dem Geiste liegt. Denn das Wesen des Sichwissens besteht nicht mehr in einer Berührung wie die zwischen Licht und Auge, da das Object hier das Subject selber ist. Die Menschenseele oder der Geist hätte sich also selbst zu berühren. Nun wissen wir aber, daß schon das Auge des Menschen wohl seinen eigenen Leib, nicht aber sich selber betrachten kann. Nach dieser Parallele würde es mit der Selbsterkenntniß des Menschen mittelst Selbstberührung schlecht bestellt seyn. Und doch soll der ganze Aufschluß über das Wesen des Wissens auf dem Parallelismus zwischen sinnfälligen

Objecten und sinnbegabten Subjecten beruhen. Denn wir vernehmen schon S. 59: »Ueber das Wesen des Denkens (der Vernunft — der Seele — des Geistes) kann nur dann etwas Genügendes ausgesagt werden, wenn zuvor ein dreifaches festgestellt ist.

1. Das Wesen des Denkens beruht auf einem Dualismus.

2. Dieser ist der Gegensatz von Substanz und Form (Potenz und Kraft.)

3. Dieser Gegensatz geht in eine Einheit zusammen, welche das construktive Princip der Seele ausmacht, also die wirkliche Seele selber ist.« Die Seele (der Geist) ist hier offenbar aus zwei Elementen eines Gegensatzes eben so construirt, wie die wirkliche Materie (das Ausgedehnte im Raume) aus der Extensionspotenz und dem Formprincipe (sonst Expansions- und Contraktionskraft genannt.) Ja noch mehr: Jene Potenz und diese Kraft im Denkenden sind — dem Wesen nach — dieselben auch in der Materie (dem Seyn) d. h. sie sind hier nur dem Grade nach mittelst Steigerung unterschieden.

Die Stufenleiter aber dieser Steigerung (in der

dießseitigen Welt liegen sie in den drei Naturreichen vor uns) war nachzuweisen. Dieser Arbeit hat sich unser Theosoph vielleicht deßhalb nicht unterzogen, weil er glaubte: Als spekulativer Theist habe er keine Naturphilosophie zu entwerfen, wohl aber eine Naturgeschichte Gottes, in welcher es sich vor allem darum handelt: den absoluten Geist als Resultat eines vorweltlichen Processes nachzuweisen, in welches sich der Begriff der Ausdehnung durch den Begriff der Schranke hindurch umsetzt; weßhalb sich auch das Resultat (der Geist) als das Alleinseyende herausstellt.

Und fürwahr! unser Theist hat in diesem Raisonnement den Mund so voll genommen von Begriffen, als wäre es ihm nie in den Sinn gekommen: Vom Seyn als solchem auszugehen, sondern bloß vom Denken; das sich einstweilen wohl ein Seyn (ein Ausgedehntes) immaginirt, aber bloß um zu schauen: wie weit und wohin Es mit ihm komme?

Wir wollen nun sehen: Ob unsere Vermuthung widerlegt oder bekräftiget wird von der 82. These, die sich mit den sogenannten Beweisen vom Daseyn Gottes beschäftigt. Sie lautet:

»Gott ist. Denn das Seyn ist und ist als ein ewiges, und geht unaufhaltsam in den Geist über. Ja, es ist — als dieser Uebergang — der Geist von Ewigkeit und als dieser ewige, der absolute Geist — causa sui — Gott.«

In diesen Worten liegt der Beweis für die Thesis, den unser Philosoph den einzig möglichen heißt, weil er von der einzig richtigen und deßhalb einzig möglichen Prämisse aller philosophischen Untersuchung ausgeht, nemlich vom Begriffe des reinen Seyns, d. h. der realen Ausdehnung. Er heißt ihn dann den physikalischen, weil er ausgeht von der unmittelbaren Realität des Seyns, und so alle Anforderungen des Empirismus und Materialismus befriedigt *). Er nennt ihn endlich sogar den metaphysischen, weil er sich nicht bloß begnügt mit der bloßen Materialität und Stofflichkeit der Objecte, sondern übergeht in die Region jener (allgemeinen und geistigen) Begriffe und Existenzen, welche die Philosophie von jeher für uner-

*) Der Ausdruck „unmittelbare Realität des Seyns« wird vom Kritiker gleichgesetzt dem Ausdrucke: »reale Unmittelbarkeit der Materie« gleichgesetzt endlich dem Ausdrucke: „reale stoffliche Objectivität der Dinge.«

läßlich angesehen, wenn es zu einer gewissen Erkenntniß des letzten Grundes der Dinge kommen soll.

Sonderbares Raisonnement! wenn die geistigen Begriffe und ihre Existenzen so nothwendig sind für die Gewißheit eines Urgrundes; warum ging unser Theist nicht gleich von der geistigen Prämisse aus, die er doch nirgends in Abrede gestellt, da er deren zwei aufgestellt hat?

Die sogenannte ausschließliche Möglichkeit seines neuen Beweises scheint demnach nur eine für seine Subjectivität zu seyn, die im Vorgefühle ihrer Unzulänglichkeit dasteht vor der zweiten Prämisse, wie der Fuchs in der Fabel vor der Höhle des Löwen mit der Bemerkung: Vestigia terrent!

Dieser imbecillen Subjectivität ist es auch zuzuschreiben, daß es ihr verborgen geblieben: Wie schon in dem physikalischen Beweise alle Energie eine metaphysische sey. Es ist eine Selbsttäuschung, die nur der Gedankenlosigkeit begegnen kann, zu wähnen: Man gehe aus von der unmittelbaren Realität des Seyns, wenn man von der bloßen Materialität, d. h. Stofflichkeit der Objecte ausgeht.

All' unser Wissen um Realität (Ur-Sache) ist ein vermitteltes, da unmittelbar nur das wahrgenommen wird, was bald darauf Erscheinung genannt wird, wenn Es nemlich auf seinen zureichenden Grund bezogen wird, der das Seyn heißt, um hiemit seinen Gegensatz zum Erscheinen zu bezeichnen. — Und diese Unterscheidung nimmt der Mensch vor allem an Sich selber vor, und zwar in seinem Innern, wo er seine mannigfaltigen Thätigkeiten (im Denken, Wollen und Fühlen) auf Etwas (in Ihm) als Wurzel bezieht, und diese mit dem Namen Ich auszeichnet. Dieser Ichgedanke, als Thatsache des innern Lebens zum Gegenstande der denkenden Betrachtung erhoben, erfährt allerdings verschiedene Auslegungen.

Wie aber auch immer die Deutung ausfallen möge, eine von ihnen muß vorhanden seyn, bevor der Mensch eine Deutung, Erklärung mit dem Dinge außer ihm — vornehmen kann und will, bevor er z. B. die Stofflichkeit (Materialität) der Objecte (ihre Ausgedehntheit) auf eine Ausdehnung, auf ein reines Seyn zurückführt, und dieses als Kraft (oder Substanz) in Gegensatz bringt zum Stoffe als Gewirkten von ihr.

Unser Wissen um die Realität (Seyn) der Außenwelt ist also auf eine doppelte Weise ein vermitteltes. Sie wird einmal nicht zuerst wahrgenommen an den Gegenständen, sondern sie wird diesen (als Erscheinungen und Wirkungen,) als Seyn und Ursache vorausgesetzt; und das andremal ist diese Voraussetzung schlechthin abhängig davon: daß der Mensch an ihm selber diese Voraussetzung vollzogen habe. Der selbstbewußte Mensch ist der ursprüngliche Metaphysiker, und Er ist dieser wo er sich als Seyendes denkt, und dann dieses als ein ursprünglich Unbestimmtes seinen Thätigkeiten voraussetzen muß, weil er in diesen eben seine Selbstbestimmtheiten erfährt; die er deßhalb auch auf Sich als Ursache und sich auf jene als Wirkungen derselben beziehen muß.

Ist diese Beziehung aber einmal im Menschen eingetreten, so macht sie sich von nun an in allen seinen Wahrnehmungen geltend. Und kann er den Inhalt derselben nicht auf sich als Realgrund (Princip) beziehen; so muß er für denselben eine andere Causalität voraussetzen, die für ihn so gewiß ist als die seiner eigenen Thätigkeiten.

Unter diese Gegenstände seiner Wahrnehmung gehört schon die Leiblichkeit des Menschen, deren Princip Seele genannt wird, und die unser Philosoph aus der Verbindung zweier Kräfte zur Einheit hervorgehen läßt, die vor dieser Vereinigung schon in den Gegenständen der Außenwelt wirksam sind. Ist aber dieses Princip seiner Leiblichkeit zugleich das Princip seiner sogenannt höheren Thätigkeit (im Wissen und Wollen), welches hier den Namen Geist und das Sichwissen desselben (das sich als seyend denken) den Namen Selbstbewußtseyn (Ich) erhält?

Hier stehen wir an der Gränzscheide zweier Grundansichten, in denen die ebenerwähnten Auslegungen des Ichgedankens sich geltend machen, von denen die eine den Geist des Menschen bloß als die gesteigerte Psyche des gesammten Naturlebens, die andere aber den Geist als ein wesentlich verschiedenes Princip vom Principe des animalischen Lebens und Denkens aufstellt, und dies zunächst aus dem rein empirischen Grunde, weil sich — selbst in der Region des Denkens zwei Processe mit ihren Resultaten unterscheiden lassen, die wegen ihrem entgegengesetzten Verlaufe und wegen dem ent-

gegengesetzten Inhalte ihrer Resultate unmöglich einem und demselben Principe vindicirt werden können; so lange überhaupt aus der Beschaffenheit der Erscheinung die des Seyns derselben bestimmt wird.

Solch' ein Resultat ist der logische Begriff — der Gedanke vom Gemeinsamen einer Summe von Vorstellungen, als Reflexen von äußeren Erscheinungen, der mithin auch über das Gebiet der Erscheinungswelt nicht hinausgreifen kann. Die Idee dagegen, der Gedanke vom realen Grunde der Erscheinungen und Thätigkeiten geht hinter diese zurück; ganz abgesehen davon, ob diese bereits begrifflich bearbeitet worden sind oder nicht. Die Idee übersteigt also das Gebiet der Erscheinungen, und bringt zur Wurzel derselben vor, während der Begriff dieselben bloß gipfelt, indem er für sie den einfachsten Ausdruck in dem Gemeinsamen Aller gewinnt.

Daß unser Theist zu diesem Dualismus der Processe und ihrer Resultate sich nicht bekennt, erhellet schon daraus: weil er nur von der Seele als Einheit zweier Kräfte weiß, die überall in der Natur wirksam sind, und die er hinreichend findet, um die Seele zum Sub-

jecte des Wissens und Wollens, und hiemit zum freien, ja zum absoluten Geiste umzuwandeln.

Und doch hat Er den erkennenden Menschen als ein bedingtes Wesen hingestellt; ja er hat dies gethan, als Er bereits das reine Seyn (Ausdehnung) als ein ewiges unbedingtes erkannt hatte.

Wie war Ihm dies möglich?

Kann denn der menschliche Geist (und dieser ist doch das erkennende Wesen im Menschen) sich als eigentlich bedingtes erfassen, wenn er die Wurzel als absolutes Seyn und sich als Blüthe aus derselben begriffen hat?

Wie kann der Denkgeist sich als bedingtes, das gedankenlose Natursein dagegen als absolutes Seyn behandeln? Sollte etwa der Geist im Menschen ein wesentlich anderer seyn als der Geist Gottes, welchen uns der neue Theismus als das Resultat eines vorweltlichen Processes vorgeführt hat? Ist jener aber kein wesentlich verschiedener, woher nimmt er seine Bedingtheit im eigentlichen Sinne des Wortes? *)

*) Im uneigentlichen Sinne kann wohl die Abhängigkeit der Erscheinung vom Seyn — Bedingtheit genannt werden. Bedingen heißt eigentlich Gedachtes als Ding setzen.

Eine Antwort hierauf haben wir bisher noch nicht gefunden. Was es aber mit allen Antworten auf derlei Fragen für eine Bewandtniß habe, lehrt uns die 86. These, die uns einen überraschenden Aufschluß über den neuesten Beweis vom Daseyn Gottes gibt in den Worten: »Dieser physikalisch-metaphysische Beweis hat keinen absoluten Werth, sondern nur den Werth für den Menschen und sein Geschlecht als Subject, das einmal so denken muß, wie Es denkt.«

Wahrlich! eine traurige Nothwendigkeit: Sich als Bedingtes zu denken, und doch dem Wesen nach Unbedingtes zu seyn. Oder, was noch schlimmer ist: Einen persönlichen Gott sich denken zu müssen, ohne dahinter zu kommen: Ob er auch — außer dem Gedanken des Subjectes — als reales Object existire?

Wo finden wir den Schlüssel zu dieser verhängnißvollen Wahrheit? Ist vielleicht diese Redeweise nur als der Waldgesang des gemeinen Weltverstandes anzusehen, der nicht selten, selbst das hohe Lied des Philosophen störend durchbricht? Oder hat der Verfasser die Schlußworte zu jener Thesis unterdrückt, die dann anders lauten würden, nemlich: »welches Subject ein-

mal so denken muß wie Es denkt, wenn Es denkt d. h. nicht träumerisch schaut ohne zu denken.«

Steht es aber nicht besser mit dem Denken und seiner construktiven Energie für die objective Realität der Gottesidee; so ist es auch dem Verfasser nicht zu verargen, wenn Er es mit der Naturgeschichte Gottes nicht so genau nahm, und die Jakobsleiter der Transsubstanziation vom Seyn der Materie zum Alleinseyn des Geistes nur in kecken Umrissen ohne weitere Belege entwarf. Wozu auch diese, da, wer mit Ihm nicht schauen, Ihm noch weniger als Beweisenden nachkommen kann. Unsre früher ausgesprochene Vermuthung über diese Fahrlässigkeit wäre also keine grundlose gewesen. Im Gegensatze zu dieser Leichtfertigkeit wird nun aber die Schauung ihre Energie und ihren Reichthum in der 89. These entfalten müssen, wenn es dem Verfasser überhaupt noch Ernst ist: »Seinen Theismus eine Basis in einem lebensschwangeren Pantheismus zu verschaffen.« Die Thesis selber lautet: »Ist Gott, so kann Er Schöpfer werden.«

Mit ihr sind wir an der Eselsbrücke der gesammten spekulativen Theologie auf begrifflicher Basis angelangt.

Viele werden bisher der Meinung gewesen seyn: daß der Verfasser das Fundament für seinen Theismus bereits in jenen Thesen gelegt habe, die der 82. These: »Gott ist,« vorausgingen, weil in ihnen ja der Uebergang vom Ur-Seyn in das geistige, göttliche Seyn niedergelegt war. — Allein — ihr Inhalt kann doch kein pantheistischer, und am wenigsten ein lebensschwangerer genannt werden, da er es bloß mit dem Leben Gottes zu thun hat, und daher mit größerem Rechte ein theopanthistischer genannt werden könnte. Denn, daß Gott Alles seyn müsse, so lang noch nichts Anderes als Er existirt, versteht sich von selbst. Wenn sich aber neben ihm noch Etwas anderes einstellt; dann hat erst die Frage einen Sinn: Ob dies Andre ebenfalls Gott sey oder nicht? Fällt nun die Antwort bejahend aus; so liegt in ihr zugleich die Basis für jeden, der von der Welt zu Gott über derselben aufsteigen will. Die 84. und 87. Thesis hat uns zugleich über den Charakter des neuen Theismus belehrt. Dieser hat nemlich bloß die Persönlichkeit und die Schöpfermacht Gottes zu seinem Inhalte. Diese Persönlichkeit aber ist eine bloß einfache, da in ihr die zwei Grund-

kräfte zur Einheit des Geistes verschmolzen sind, wovon die erste (die Extensionspotenz) auch als Vater, und die zweite (das Formprincip) als Produkt der ersten, als Sohn bezeichnet werden könnte; wenn es uns zu thun wäre: im neuesten Theismus christliche Reminiscenzen zu entdecken. Diese sind nun freilich von der Art, daß sie das eigentlich christliche ganz verwischt haben; da nemlich aus dem Vater und dem Sohne nicht bloß eine Mutter (Mater materiae) und eine Tochter (Sophia) geworden, sondern Beide ihre Privatexistenz dem absoluten Geiste zum Opfer gebracht haben, damit Er als der Alleinseyende gelte.

Ob es mit der Schöpferwürde des Alleinigen statt Dreieinigen dieselbe Bewandtniß habe, wird sich nun zeigen. Also: Warum kann Gott Schöpfer werden?

Die Antwort lautet: »Als die absolute Identität (des Wissens, Könnens und Wollens) als der Alleinseyende, als der ganz Sichselbstgenügende vermag Gott Alles, was er will.«

Auf die Einwendung aber: Wie kömmt der schlechthin sich Genügende dazu, nicht mehr sich zu genügen?

(wie dies eben seine Schöpferthätigkeit beweist) ist vor der Hand gar keine Rücksicht genommen.

Statt dessen aber überrascht uns die 88. These mit ihrer Behauptung: »Wird Gott Schöpfer, so bedient Er als Identität der Form und der Potenz, sich der Letztern als der Substanz für seine Schöpfung.« Wie so aber? »Die Schöpfung muß ihrem Begriffe nach — ein seyendes seyn. Jene Extensionspotenz aber ist der Begriff aller realen Existenz (stofflichen, materiellen Realität) und Gott zugleich der Herr der Ausdehnung, folglich auch ihrer Potenz (Kraft). Das Seyn in der Schöpfung kann also nur aus der Extensionspotenz der Gottheit stammen. Und da nebstdem diese Potenz, wie wir früher gehört, dem Nichts gleichgesetzt wurde; so will das jüdisch-christliche Dogma von der Weltschöpfung Gottes aus Nichts« nichts anderes sagen, als: daß Gott die Substanz der Welt aus seiner eigenen Substanz (d. h. nicht wo anders her) genommen habe.

Dem Einwurfe nun in der Frage: Ist solch' eine Creation nicht eine Emanation? wird mit Nein begegnet aus dem Grunde: »Weil die Schöpfung eine That der göttlichen Persönlichkeit, folglich eine freie That,

kein Akt der Nothwendigkeit (wie die Emanation) sey.« Diese Antwort aber ist keine hinreichende, denn es fehlt ihr noch eine Unterscheidung. In der Voraussetzung nemlich: daß Gott die Substanz der Welt aus seiner Substanz entlassen hat, ist die Weltschöpfung ohneweiters eine Zeugung in Bezug auf das Was der Welt.

In Bezug aber auf das Wie der Weltentstehung ist jene Zeugung abhängig von einem Willensakte des zeugenden Subjectes. So ist z. B. die Zeugung in einem bloß natürlichen Individuum ein Werk der Nothwendigkeit, in einer menschlichen Person aber fällt dem freien Willen das Motiv (als Wie oder Wodurch), das Was aber doch der Natur anheim.

So spricht auch die 89. These von einem Subjecte und Objecte der Schöpfung. Dieses (das Was) ist die Extensionspotenz, jenes (das Wodurch oder Wie) das Formprincip. Nun wird aber noch beigesetzt: »Es ist dieses Princip das Organ, vermittelst dessen Gott seine Schöpfung realisirt.«

Allein — ist denn Gott nicht in eigener Person das Formprincip? und wie kann Er dann sich Seiner als eines Mittels bedienen? Kann man wohl sagen:

der Mensch bedient sich seines Geistes um einen Gedanken auszuführen? Oder wollte der Verfasser etwa nur anzeigen: daß Gott nicht bloß die Extensionspotenz, sondern auch das Formprincip (versteht sich dieses wie jenes als Theil seines Selbst) aus sich entlassen habe, welches nun als Organ bezeichnet wird, wodurch Gott, der über seinem Werke steht, dem Chaos der entlassenen Extensionspotenz Gestaltung verschafft. So scheint es zu Folge der 91. These: »Wird Gott Schöpfer, so geschieht dies weder auf Kosten seines substanziellen Inhaltes, noch auf Kosten seiner Form (des freien Subjectes)« Denn: »Gottes Inhalt ist ein unendlicher. Von einer Unendlichkeit aber mag man noch so viel Endliches wegnehmen; so hört jene noch nicht auf, Unendliches zu seyn. Neben diesem ist auch die kolossalste Endlichkeit doch eine Null oder Nichts.«

Wie es scheint, ist unser Philosoph kein Freund von der Unterscheidung zwischen schlichter und schlechter Unendlichkeit, d. h. zwischen qualitativem und quantitativem Infinitum. Sonst würde er eingesehen haben: daß sich von dem letzteren Infinitum gar nichts wegnehmen

läßt, um es neben dasselbe hinzusetzen. Solch' ein Einfall wäre wahrhaft eine Nullität.

Wird aber das Unendliche im qualitativen Sinne genommen, so leuchtet ein: daß das, was von ihm entlehnt, abgezogen wird, durch diesen Akt keineswegs in seiner Qualität (Natur) beeinträchtigt werden kann. Ein Wassertropfen theilt mit der Wassermasse, der er entnommen, dieselbe Wesenheit, wenn er auch in quantitativer Hinsicht kein Mühlrad zu treiben im Stande ist. Es wäre bei dieser Thesis überhaupt der Ort für unsern Philosophen gewesen: Sich über die Genesis des Gedankens vom Unendlichen und Endlichen Rechenschaft zu geben. Dem Wortausdrucke nach ist das Unendliche eine Negation des Endlichen als einer Position. Das Positive aber muß früher erfaßt seyn, bevor Es verneint werden kann. Und so geschiehts auch im selbstbewußten Geiste. Dieser findet sich als Seyn, als Realgrund (Ursache) seiner innern Thätigkeiten als Erscheinungen desselben.

Er kann aber dieses sein Seyn nicht als ein Seyn schlechthin als absolute Ursache festhalten, so lang er nicht vergißt: daß er um ein Erscheinendes zu werden,

nicht auf Sich allein angewiesen war, sondern der Einwirkung eines bereits selbstbewußten Geistes bedurfte, durch welchen er differenzirt wurde. Es bildet sich also an dieser Stelle der Gedanke in ihm: daß das, was nicht durch sich erscheinen, auch nicht durch sich allein existiren könne, d. h. kein schlechtsinniges (absolutes) sondern ein abhängiges Seyn sey. Und dieser Gedanke von der doppelten Abhängigkeit im Erscheinen und Seyn (als Beschränktheit und Bedingtheit) wird mit dem Worte Endlichkeit bezeichnet. Dieser Gedanke in seiner Zusammensetzung enthält offenbar neben den positiven Momenten eben so viele negative. Werden diese nun abermal negirt, so ergibt sich aus dieser doppelten Negation eine Affirmation, deren positive Momente vor der Hand wenigstens eben so gewiß sind, als die positiven Momente in dem Gedanken der Endlichkeit. Mit andern Worten: So gewiß der Geist ist und erscheint (sich selber offenbar wird); so gewiß ist jenes Seyn, welches er seinem Seyn voraussetzen muß, um dieses als Seyn festhalten zu können. Er setzt jenes aber als Unbedingtes und Unbeschränktes folglich als Unendliches voraus, und diese Voraussetzung ist so wenig eine bloß hypothe-

tische oder leere, als der Ichgedanke, der ihn dazu treibt, ein leerer ist und seyn kann, da er zu seinem Inhalte den menschlichen Geist als Hypostase besitzt, wenn diese auch mit einer Negativität behaftet ist, die den Geist zur Negation derselben nöthigt, um den Widerspruch in sich zu tilgen, und sich ohne Widerspruch zu behaupten, d. h. Sich selbst als Seyendes zu erhalten.

Die gewöhnliche Einwendung von Seite der Feuerbach'schen Psychologie: »daß ein gedachtes Seyn eben nur ein gedachtes, und nichts weiter sey,« deckt hiemit eben nur den faulen Fleck aller Begriffsspekulation auf, die, wie nur Ein Denken (das begriffbildende), so auch nur ein ihm entsprechendes Seyn kennt; dabei aber in ihrer Blindheit übersieht: daß dieses Seyn (als reale Allgemeinheit) doch nur durch den Gedanken (die formale Allgemeinheit) erreichbar seyn kann, (vorausgesetzt: daß das begriffliche Denken überhaupt an das Seyn heran kann). Dies muß aber mit Recht in Abrede gestellt werden, weil die bloße Manipulation mit Vorstellungen (diesen Reflexen von sinnfälligen Erscheinungen) nun und nimmer die Erscheinungssphäre transscendiren, und zum Seyn hinter dieser vordringen kann. Oder können innere

Erscheinungen (als reflektirte äußere Erscheinungen) durch die Wechselbeziehung beider aufeinander etwas besseres als ein Erscheinen, d. h. ein Realseyendes geben? Wenn es überhaupt ein Seyn gibt mit der Bestimmung: Sich selber offenbar zu werden, wodurch soll Es denn diese Durchsichtigkeit Seiner selbst gewinnen? Verdient das »träumerische Schauen« etwa mehr Vertrauen als das Denken, d. h. als die Beziehung der ursprünglichen Differenzirungsmomente auf das Seyn, das dadurch zum Subjecte jener Momente, und diese zum Objecte des Letzteren werden, und auf diesem Wege Sich selber ergreift?

Solch' eine Schlaftrunkenheit begegnet uns abermal in der 92. These: »Ob Gott Schöpfer werden will, dafür können Wahrscheinlichkeitsgründe sprechen. Daß Er es wird, kann uns nur das Factum lehren.«

Denn (so lautet der Beweis) »der Wille ist das Persönlichste, Individualste was es gibt. Er ist deßhalb vor seiner faktischen Manifestation für ein zweites Ich unergründlich. Nun aber besitzt Gott (als Identität des Wissens, Könnens und Wollens) die absolute Kraft des Willens, dieser ist daher vor seiner Aeußerung

ebenfalls unergründlich. Das Unergründliche aber läßt bloß Wahrscheinlichkeitsgründe zu.«

Daß hier Persönliches und Individuelles confundirt auftreten, darf uns nicht befremden, nachdem wir gehört: daß im absoluten Geiste die beiden Naturkräfte der Extension und Compression in die ewige Ruhe eingegangen, und jenen zur alleinseyenden Gottheit verholfen haben. Aber befremden mußte es uns: den Willen Gottes für eine zweite Person außer Ihm, als einen unergründlichen aufgestellt zu finden. Ist denn dieses Zweite nicht schon durch Gottes Willen da? ist es nicht Creatur, und hat diese nicht bereits Gott als Creator miterkannt, weil sie als Creatur Sich früher erkannte? Der Wille Gottes als Creators kann also für die Creatur als solche keineswegs etwas unergründliches seyn, vorausgesetzt: daß es dieser sonst nicht an der Fähigkeit gebricht, die zur denkenden Betrachtung des Schöpferfactums gehört, in welchem der Mensch so gut ein Moment ist wie die Physis außer und an ihm, und der Geist in ihm selber.

Mit dieser Aeußerung aber wollen wir noch nicht einstehen für den Inhalt in dem Nachsatze zur These:

»Um so leichter ist es dagegen zu beweisen: daß die wirkliche Welt eine geschaffene von Gott sey, deßhalb, weil Alles was Nicht Gott ist, nur von Ihm stammen, d. h. Produkt seiner freien That seyn könne.« Herr v. Schaden hat sich freilich den Beweis federleicht gemacht. Er hat in dieser Leichtfertigkeit ganz übersehen: daß bei seiner Vorstellung vom persönlichen Gotte schlechterdings nichts Anderes neben Ihm existiren könne, als nur solches, welches dem Wesen nach Gottgleiches ist, wenn es auch außer und neben ihm als Produkt seiner freithätigen Emanation vorgestellt wird. Doch darüber haben wir bereits gesprochen, und werden fernerhin noch Gelegenheit dazu haben.

Jetzt aber stehen wir vor einer Doppelthese über den Gedanken Gottes zur Schöpfung. Dieser Gedanke: »Schöpfer werden zu wollen — ist ein ewiger, die That aber, die jenen Gedanken realisirt, ist eine zeitliche.« Denn Gott als absoluter Geist ist das absolute Wissen, Können und Wollen, und als dieser der Ewige, folglich auch alle seine Gedanken. Die Zeit aber ist Succession. Gott aber als denkender ist eher als er schaffender ist, folglich die Schöpfung

eine zeitliche That »Und (hätte Er noch hinzusetzen sollen) das Geschöpf ein bedingtes Wesen.« Unser egyptische Joseph von Erlangen hat abermal ganz darauf vergessen: daß Gott als absoluter Geist nur das Resultat eines Processes ist. Im Begriffe eines Processes aber liegen schon die Zeitmomente, ohne dem Processe etwas von dem Charakter der Ewigkeit zu entziehen, da jener der Proceß des Absoluten ist, d. h. eines Seyns, welches eine causa Sui ist, weil Es sich durch sich allein in die Selbstoffenbarung durch Entgegensetzung Seiner selbst versetzt hat, d. h. von Ewigkeit her in jene eingegangen ist, und so gedacht werden muß. Und nur in dieser Beziehung sind Gottes Gedanken ewige, nicht aber in der Beziehung: daß sie als solche nichts zu ihrer Voraussetzung hätten. Denn diese ist in dem besprochenen Falle, ja eben das gedankenlose Natursein (als mater der Materie mittelst Extensionspotenz und Formprincip) bevor sich diese zwei Faktoren in eine simultane Wechselburchbringung einlassen, wodurch sich das Formprincip zum Subjecte des Wissens transfigurirt.

Warum aber sollte nun der Wille dieses Subjectes hinter der Ewigkeit seines Gedankens zurückbleiben?

Sollte etwa in Gott — die Gedankenwelt von der Art seyn, daß sie ohne alle Betheiligung des Willens sich einstellte? Das ist bei der Beschaffenheit des göttlichen Wissens geradezu zu läugnen. Das Um-, Durch- und Inne Wohnen zweier Faktoren auf der Basis der gegenseitigen Berührung ist so wenig ohne alle Receptivität und Reactivität derselben denkbar, als das Sichwissen des Menschengeistes (sein Sich als Seyn denken) möglich ist ohne thätige Beziehung seiner Differenzirungsmomente (Reception und Reaktion) auf Sich als Seyn, dem sie inhäriren, und umgekehrt ohne Beziehung des Seyns auf diese gegensätzlichen Momente, in denen Es wohl seine unbestimmte Einheit aufgehoben, aber nicht die Einheit als solche in dieser Bestimmtheit eingebüßt hat.

Diese primitive Reaktion des differenzirten Geistes ist freilich noch nicht als der eigentliche Wille zu denken. Dieser stellt sich erst ein, wenn das Wissen zum Gewissen geworden. Da nemlich das Selbstwissen des Geistes zu seinem Inhalte die Beschaffenheit desselben (d. h. seine Freiheit im Gegensatze zur Naturnothwendigkeit) hat, zu diesem Inhalte aber auf eine unwillkürliche, unbeabsichtigte Weise gelangt ist; so tritt

von nun an dieser Inhalt in ein Verhältniß zur Freithätigkeit des Geistes, indem jener die Forderung an diese stellt: den absichtslos gefundenen Inhalt zum beabsichtigten Gehalte zu erheben. Es ist der selbstbewußte Geist, der jene Forderung an sich selber stellt: Sich als freier Geist im Verkehre mit der unfreien Natur zu behaupten, kurz: es ist die Forderung der Selbsterhaltung, der Behauptung der Identität des Geistes mit Sich selber.

Uebrigens irrt sich unser Theologe sehr, wenn er glaubt: der erste Gedanke Gottes sey kein anderer als der: Schöpfer werden zu wollen. Dieser Gedanke hätte zu seinem Inhalte bloß den Willens-Vorsatz nicht aber das Etwas, was der Wille in der Schöpfung zu realisiren hat. Daß dieses Etwas nicht abermal der Wille seyn kann, versteht sich von selbst, da der Wille in Gott, wie Gott selber, schon realisirt vorhanden ist. Dasselbe gilt auch von Sich Denken oder Wissen Gottes; wenn es nicht noch einen andern Gedanken in Gott geben könnte, der sein Wesen etwa in anderer Weise auffaßte, als die ist, die ursprünglich mit seinem Wesen coincidirt; wiewohl die Bedingungen zu dieser andern

Auffassungsweise gleichfalls im Wesen Gottes gegeben seyn müßten. — Und siehe da! was wir als Gedanken in Gott (nicht als Willen) bezeichnen möchten, finden wir, wiewohl unter einem andern Namen, in der 95. und 97. These. Jene lautet: »Als einzige Intention, die Gott bewegen kann, Schöpfer zu werden, kann nur gedacht werden: daß er ein Zweites (das ihm gleich sey) neben — außer — und in sich produciren will.

Dieß andere aber was ist Es? Er fährt ergänzend fort: »Wenn Gott Schöpfer wird, so schöpft Er so, wie sein Begriff (vermittelst der zuvor gegebenen Construktion) für uns entstanden ist. Er beginnt nähmlich mit dem prävalirend nur Seyenden (mit dem reinen Seyn) und endigt mit dem Geiste (mit der Identität der Form und der Extensionspotenz).«

Die erste These spricht also von einer Intention als einer bewegenden Macht in Gott. Sie hat zu ihrem Inhalte das Gottgleiche neben Gott (Ebenbild nennt es die Zwischenthese). Der Inhalt der Intention ist also vor allem ein Gedanke in Gott von seinem Ebenbilde, der erst durch seine Rückwirkung auf das

Urbild — zugleich zum Beweggrunde (Motive) wird, jenen Gedanken zu realisiren. — Allerdings ist diese Thesis ein Schaustück, bei der sich auch etwas denken ließe. Da aber der Verfasser uns bereits gezeigt hat: Wie Gott zu seiner Gottheit gekommen, so kann es ihm nicht nachgesehen werden, uns auch zu zeigen: Wie Gott bei seiner Identität (des Wissens, Könnens und Wollens) und bei seiner sich schlechthin genügenden Subjectivität noch zu einem Wissen (Gedanken) von einem Ebenbilde kommen konnte. Wir müssen gestehen: daß uns vom Standpunkte des neuen Theismus aus — dieser zweite Proceß als ein wahrhaft halsbrecherisches Unternehmen erscheint; wiewohl sich auf der andern Seite aus diesem realisirten Ebenbilde, Zustände in der Gegenwart sehr leicht erklären lassen, die andern viel Kopfbrechen verursachen. Zwei absolute Principe bei gleicher Selbstgenügsamkeit werden in unserer Welt so wenig auf die Länge sich vertragen, wie nach dem Sprichworte zwei Pfeifer in Einem Wirthshause. Das hat die alte Perserwelt schon erfahren. Sollte aber jenes Ebenbild (wie die 96. These will) der Mensch selber (und sein Geschlecht) seyn, so kann in der Geschichte desselben der

Zeitpunkt nicht ausbleiben: wo die zweite Gottheit die erste als Ueberflüssige, und den Glauben an ein jenseitiges Urbild bloß als Spiegelbild des Ebenbildes zu erklären sucht, mit dem die einzelnen Exemplare des Letztern, trotz ihrer Genialität, nicht minder wie die in der alten Heidenwelt sich selber zum Besten haben.

Jene Unterlassungssünde scheint für unsern Seher um so mehr imputabel zu seyn, als er selber von einem Begriffe spricht, welcher Gott zum Vorbilde dient, nach welchem er sich in seiner schöpferischen Thätigkeit richtet; wiewohl anderseits nicht übersehen werden darf: daß er kein großes Gewicht auf jenen Begriff als Resultat legt, durch welches zwar Gott zu Gott geworden, aber auch nur zu einem Gott für Uns — zu unserem Gebrauche.

Wir stoßen bei dieser Expectoration wieder auf die beliebte Unterscheidung zwischen Schauen und Denken, als ob nur jenes zur realen Objectivität (oder objectiven Realität) führe, nicht aber dieses in seiner bloß subjectiven Funktion. Allein — selbst diese Unterscheidung durfte ihn nicht abhalten: die zweite Construktion neben der ersten aufzustellen; er konnte es ja immer dem

Leser überlassen, welches Gewicht er auf dieselbe legen wolle oder nicht. Was der Seher nun nicht gethan, wollen wir zu ergänzen suchen.

Der Gedanke in Gott (der ihn zur schöpferischen Thätigkeit bewog, und der durch diese erst zu seiner objectiven Realität gelangte) ist kein anderer, als der Begriff vom Processe seines eigenen Lebens sammt seinem Resultate, welches Gott selber ist als absoluter Geist. Der Unterschied aber zwischen dem Urbilde in Gott und seinem Ebenbilde in der Welt besteht nun darin: daß in der geschaffenen Welt die einzelnen Momente jenes Lebensprocesses neben einander stehen bleiben, wogegen sie in dem gewordenen Gotte so aufgehoben wurden, daß außer dem Endresultate (Gott) nichts weiter zu finden ist, denn Gott heißt von Nun an der Alleinseyende.

Wir glauben in dieser Ergänzung den Worten unseres Theisten keine Gewalt angethan zu haben, da nach ihnen in der Welt unmöglich der menschliche Geist das Alleinseyende seyn kann, so lang neben ihm die Physis in ihren drei Reichen dasteht. Diese aber als der Inbegriff alles Erschaffenen ist geworden aus

einer Substanz (Stoff), die von Gott zuerst gesetzt worden, und die als die Extensionspotenz das Object der Schöpfung genannt wird. An diesem Objecte läßt aber Gott sodann das Organ (das Subject der bildenden Schöpferkraft) in Wirksamkeit treten, und dieses ist das Princip der Form mit der Aufgabe: die realgewordene Potenz (Materie) in die Potenz zurückzudrängen, und dadurch die abermalige Einheit von Potenz und Form zu erzeugen.

Gesellt aber Gott das Formprincip zur real gewordenen Potenz hinzu, so ist jenes nicht mehr wie im Lebensprocesse Gottes, das unmittelbare Produkt der Extensionskraft; sondern jenes ist hier so gut wie diese unmittelbar aus dem alles- und alleinseyenden Gotte entlassen. Wir wollen hier einstweilen von der Frage absehen: Ob solch' eine Welt das entsprechende Nachbild vom Urbilde genannt werden könne? Der Begriff aber, der für Gott zum Motive wird, ist nichts anderes, als der Gedanke von der Analysis des absoluten Geistes zu dem Zwecke: Sich selber durchsichtig zu werden (wahrhaft durchlauchtigster Herr der Welt zu seyn, und nicht bloß zu heißen).

Denn Gott ist ja (was wir nicht vergessen dürfen) in diesem Systeme — Gott geworden, ohne es gewollt zu haben, da sein Urseyn der blinde Trieb ist, der nicht wußte, was er that, als er das Formprincip aus sich producirte, das von Nun an sein Auge und sein Arm wurde.

Hat es aber mit jenem Gedanken von der Selbsterkenntniß Gottes mittelst Analyse seine Richtigkeit, so ergibt sich auch: Wie derselbe eine Macht für Gott werden könne, der er nicht widerstehen kann in seinem eigenen Interesse, und daher zum Motive für ihn wird: Schöpfer zu werden, d. h. Ausleger und Bewunderer Seiner Selbst, so daß alle Welt allein von seiner Wesens-Herrlichkeit voll ist.

Allein — wie steht es nun mit der Schöpfung, als dem Werke der freien That Gottes? von der wir schon früher bemerkten: Daß sich die Freithätigkeit nur auf den Entschluß zur Entlaßung (das Wie der Emanation), nicht aber auf das Was derselben beziehen könne, da dieses die göttliche Substanz als solche sey, von der aber die Creatürlichkeit in keiner Beziehung prädicirt werden könne. Jetzt aber sehen wir jenen

Entschluß noch zum Echo von einem Begriffe werden, der den Alleinseyenden bemüssigt: Sich als Resultat eines theogonischen Processes zu reconstruiren, d. h. sich wiederzugebären — aus dem Wasser zuerst, und dann auch aus dem Geiste.

Gott und seine Welt verhalten sich demnach zu einander wie Geburt und Wiedergeburt, niederes und höheres Selbstbewußtseyn Gottes. Jenes ist hiemit allerdings die Wurzel von diesem, und insofern das Urbild von diesem als seinem Ebenbilde; aber auch dieses hat in sich ein Urbildliches, weil Es ein Unerreichbares vom ersten Urbilde in sich trägt, welches erst im zweiten (im Ebenbilde) zur Lebensblüthe sich aufgeschlossen.

Von Nun an aber möge Herr v. Schaden wohl zuschauen: daß seinem Theismus mit erzwungener Transscendenz von der Feuerbach'schen zwanglosen Immanenz kein Schaden zugefügt werde. Hat nemlich Gott in der Weltwerdung (ohne Schöpfung im Sinne des Christenthums) sein höheres Selbstbewußtseyn als Selbstanschauung durchgesetzt; so ist es auch mit seiner Urichheit auf immer zu Ende. Es ist kein Ich mehr jenseits der Welt denkbar, seitdem Jenes in diese eingegangen,

um in ihr sich auseinander zu legen, und von nun an Sich als Subject auf Sich als Object beziehet, und in dieser Wechselbeziehung seine höhere Einheit besitzt. Und so wenig der Denkgeist in die sogenannte Unmittelbarkeit seines Ichgedankens zurückfallen kann; wenn er sich jene einmal vermittelt hat; so wenig kann der weltgewordene Gott in jene Herrlichkeit zurück, die er hatte bei ihm selber, ehe Er Welt geworden war. — Oder soll etwa die Denkbarkeit darin gefunden werden: daß der persönliche Gott jenseits der Welt als ein halbvollendeter, innerhalb derselben aber ein ganzvollendeter sey, weil er als Jenseitiger die Elemente seines Wesens nur zum Theil aus sich entlassen hat, um eine Welt als sein Eigenthum zu besitzen? Kann aber der absolute Geist seine Vollendung nur halb wollen; so ist diese Halbheit gewiß um nichts atheistischer als die Ganzheit, weil er als ein Unendlicher jene Vollendung mittelst Entlassung (als partieller Emanation) immer nur halb wollen kann, indem er als Unendlicher mit ihr nie fertig wird; wenn er es nicht vorzieht: Seine jenseitige Persönlichkeit in der Welt zu begraben, um sie in neuer Gestalt auferstehen zu lassen.

Feuerbach aber, wenn er es nicht unter seiner Würde findet, mit einem Scholastiker in der Plouse sich in eine Debatte einzulassen, müßte vor allem die Frage an Herrn v. Schaden stellen: Warum haben Sie ihre Construktion der Naturgeschichte Gottes als einen jenseitigen, vorweltlichen Proceß ausgegeben?

Haben Sie nicht in jener Construktion den Ausgang von Etwas genommen, das so gewiß im Dießseits liegt, wie Sie als Seher ohne Denken in Person?

Auch Ihr Satz: »Das Denken ist eine Modifikation des Seyns« hat seine Wahrheit im Dießseits. Warum sollte es also mit dem Satze: Gottdenken ist eine Modifikation des Sichdenkens, eine schlechtere Bewandtniß haben; wenn es wahr ist: daß das Formprincip eben so ein Produkt der Extensionspotenz ist, wie jenes abermal der Producent des Geistes ist?

Ins Dießseits fällt auch ihre Behauptung: »Gott ist ein höheres Wesen als das Nichts der Ausdehnung, als letzter Grund alles Ausgedehnten,« und Sie hatten an jener Stelle ihrer Construktion ganz recht: Jenes Nichts als ein ewiges zu proklamiren, um sich daselbst die Frage nach einem Gott als sogenannten Welt-

grund vom Halse zu halten. Das höhere Wesen fällt nemlich in dieselbe Linie, an welcher den einen Pol das Nichtsseyn, den andern aber das Denken bildet.

Was Sie nun am Anfange ihrer Construktion befolgten, hätten Sie nicht am Ende derselben fallen lassen sollen schon aus Achtung vor der Consequenz, denn wie jenes Seyn als Natur vor Ihnen daliegt, so liegen auch die Geister der Menschenwelt vor Ihnen da, zu denen Sie selber gehören, folglich auch die Heroen unter jenen, von welchen sie doch keinen als den Gott der Götter mit Namen nennen, oder mit dem Zeigefinger auf ihn hinweisen werden. Dies Alles aber kümmert sie nicht. Sie eilen mit Riesenschritten ihrem Ziele zu, an welchem ein Kind des alten Saturn, diesen und seine Gemalin verschluckt, um ein Zeus im höheren Style, der Alleinseyende zu werden. Denn die innerweltliche Gottheit genügt Ihnen nicht. Sie wollen noch einen überweltlichen Gott, und diesen nicht bloß als einpersönlichen, sondern diesen zugleich als schöpferischen. Sie wollen dies, nachdem sie bereits das göttliche Universum als causa sui vom niedrigsten bis zum höchsten Daseyn ausgemessen hatten. — Mit Wem ist wohl

diese Errungenschaft im Gebiete des Gedankens zu vergleichen? Ich weiß es nicht, so viel aber weiß ich: das Ueberflüssigste in jener Construktion ist Gott als Weltschöpfer, dieser aber ist überdies alles andere, nur kein Schöpfer Himmels und der Erde im Sinne des positiven Christenthums.

Und was könnte Herr v. Schaden auf diese Ansprache Feuerbachs erwidern? Wer kann das wissen, wenn er nicht weis: Ob unser Theist sich bloß auf Wiederholungen oder auf eine tiefere Begründung derselben einlassen werde.

Die beste Erwiderung wäre allerdings, wenn er verspräche: vor einer Versammlung von Philosophen in Sack und Asche zu erscheinen mit der Bitte: nicht um eine Kirchen- sondern um eine Schulbuße, weil er sich unterstanden: von den zwei Axiomen für den Ausgang in philosophischen Untersuchungen, das bereits überwundene wieder ins Leben zu rufen, und weil er sich nicht geschämt habe: dafür das allein giltige zum bloßen Carollar des veralteten und unbrauchbaren Axioms herabzusetzen in den Worten: »das Denken ist eine Modifikation des Seyns der (Materie)« womit er zugleich die

frühere Behauptung von einem doppelten Ausgange zurückgenommen habe.

Die ehrenwerthe Versammlung aber würde nun ohne Zweifel nichts für so bringlich und zuträglich erachten als den Büßer aufmerksam zu machen: daß sein Mißgriff nur darin seinen Grund habe, weil er zu wenig Gewicht auf die **Philosophia prima** und ein zu großes auf die **Philosophia secunda** gelegt, da doch Jene die wahre **prima Donna** in der Wissenschaft, die zweite aber nur Schleppträgerin sey.

Ob nun unser Pönitent den Muth haben würde: Seine Richter auch auf ihre Schuld, wofür sie sich bisher zu keiner Buße verstanden haben, aufmerksam zu machen, das ist wohl deßhalb sehr zu bezweifeln, weil sie unserm Büßer selber unbekannt seyn dürfte. Denn auch er wird wie seine Richter zur Stunde noch nicht einsehen: daß, wenn auch ein gewisses Denken an das Seyn nicht herankomme, daraus noch nicht folge: daß gar kein Denken sich des Seyns bemächtigen könne. Und daß eben deßhalb die Verbesserung des Cartesius nicht darin bestehen könne: Sein **cogito ergo sum** — der Philo-

sophia prima; das eigentliche Seyn aber (als Natur und Geschichte) der Philosophia secunda zu überlassen.

Hätte Cartesius den Vater der dynamischen Physik erlebt, so wäre Niemand weiter davon entfernt gewesen als er: die Natur nur als eine träge, weit leblose Masse zu betrachten*). Es wäre ihm vielmehr ein Leichtes gewesen: das Leben der Natur sich im Denken vollenden zu lassen, dem er aber um so weniger zu seinem Resultate den Ichgedanken angewiesen hätte, als Cartesius selber dagegen protestirte: Sein cogito ergo sum als einen logischen Schluß zu betrachten. Dafür aber würde seine Wahl auf den Gedanken vom Gemeinsamen einer Summe von Vorstellungen, d. h. auf den formalen Begriff gefallen seyn, der wie bereits bemerkt, in der Erscheinung stecken bleibt, und nicht wie der Ichgedanke zur Wurzel derselben vordringt,

*) Diese Ansicht von der Materie ist offenbar ein Ueberrest aus der Scholastik. Schon Augustin sagte in seiner Abhandlung de natura et gratia: Sicut non est a carne sed super carnem, quod carnem vincere facit, sic non est ab homine, quod hominem facit beate vivere. Die Seele als siegende Kraft des Fleisches steht hier, nach neuplatonischer Weisung, zwischen der Materie und dem menschlichen Geiste.

und daher zum Unterschiede vom formalen Begriffe den Namen der realen Idee verdient.

Es wäre ihm ferner ein Leichtes gewesen: der Idee und dem Begriffe als Resultaten von Denkprocessen, die einander diametral entgegengesetzt sind, auch das ihnen zukommende Seyn als ein wesentlich verschiedenes unterzustellen.

Nun aber — bei dieser Voraussetzung eines Dualismus von qualitativ verschiedenen Substanzen, was wäre aus dem sogenannten Begriffe von Gott geworden?

Hätte Cartesius diesen noch an die Spitze der angebornen Ideen stellen können? Unmöglich, wenn es ihm klar geworden: Warum nicht jedes Denken sagen kann: ego sum; sondern nur jenes, das sagen muß: ego cogito, wenn es denkt, weil es in diesem Denken mitdenkt die innere Ursache des Denkens; wiewohl nicht als die ausschließliche, weil das Denkprincip (im Menschen) sich nur unter dem Einfluße eines schon selbstbewußten Subjectes seine ursprüngliche Unbestimmtheit im Denken aufhebt, und dadurch selbst erst zum Subjecte (Ich) wird.

Dem Geiste aber ist, mit Leibnitz zu reden, nichts

so angeboren, als Er sich selber, d. h. seine Endlichkeit (als Abhängigkeit im Erscheinen und Seyn, wovon jene die Beschränktheit diese seine Bedingtheit heißt), und die ihr imanente Dialektik, die es ihm unmöglich macht: Bei einer Position (Seyn) die mit der Negativität behaftet ist, stehen zu bleiben; sondern ihn treibt, diese Negativität zu negiren. Diese doppelte Negation aber führt zu dem Resultate einer schlechthinnigen Position, d. h. zum Gedanken vom absoluten Seyn, zum Gottesgedanken.

Und der Inhalt desselben hat so gewiß seine objective Realität außer dem denkenden Subjecte, als der Inhalt des Ichgedankens seine Realität im Subjecte, weil Es sich als Ursache erfaßt. Es ist daher wohl ein und dasselbe Subject, das beide Gedanken denken muß; aber, die negirte Bedingtheit, d. h. die Unbedingtheit fällt so gewiß über die Realität des Ichs hinaus, als dieses kein Unbedingtes ist, und diese seine Abhängigkeit im Seyn, ihm selber offenbar wird in der Abhängigkeit seiner Erscheinung.

Diese Realität des Absoluten muß daher auch als eine wesentlich verschiedene von der Realität des Denk-

geistes aufgefaßt werden. Diese Wahrheit erhellet schon aus der qualitativen Verschiedenheit oder gegensätzlichen Faktoren im dießseitigen Daseyn. Denn Freithätigkeit ist der Charakter des geistigen, Nothwendigkeit der des Naturlebens innerhalb derselben Sphäre der Creatürlichkeit. Wesentlich verschiedene Lebensprincipe aber können kein Realprincip für sich voraussetzen, welches sich zu jenen verhielte, wie ein Gattungswesen zu seinen Specifikationen, weil in diesem Falle ihre gemeinsame Wurzel zugleich die Wesensverschiedenheit beider nothwendig negiren, und in einen bloß quantitativen Unterschied umsetzen müßte; was aber hier mit dem empirischen Resultate im Widerspruche stünde.

Ist nun aber das absolute Seyn nicht das Genus der bedingten Faktoren, so sind diese auch nicht auf dem Wege der Specifikation (die von Emanation nicht zu trennen ist) aus jenen hervorgegangen, sondern auf dem Wege der Creation, d. h. der substanziellen Position. Denn Schöpfen heißt Gedanken realisiren, jene aus ihrer Formalität in die Substanzialität übersetzen. Woher nun den Gedanken nehmen, der in Gott zwar vorhanden seyn, aber zu seinem Inhalte das was Nicht-

gott (folglich von ihm dem Wesen nach verschieden) ist haben soll?

Einen Wink hiezu hätte wohl Cartesius von der Scholastik erhalten, in der Er kein Fremdling war. Diese spricht ja von einer zweifachen Manifestation Gottes, von einer nach Außen als einer in Zeit eingetretenen und von einer nach Innen, als einer von Ewigkeit her vorhandenen; sie spricht überdies von jeder als einer dreigliedrigen. Gott ist der dreieinige, die Welt die dreieinheitliche, weil dort Ein Wesen in dreifacher Form (Persönlichkeit) hier dreierlei Wesen in der Form eines Bewußtseyns erscheinen, welches jedesmal kein Bewußtseyn des Absoluten ist, weil es die absolute Persönlichkeit negirt.

Daß also der Gedanke in Gott vom Weltganzen seinen Ursprung in seiner Dreipersönlichkeit nehmen könne, dies konnte für Cartesius zunächst außer allem Zweifel liegen. Unter welchem Vorgange aber sich der Weltgedanke in der innern Manifestation Gottes einstelle, darüber konnte ihm seine Selbstbewußtseynstheorie bei der mangelhaften Signatur seines cogito ergo sum freilich keinen Aufschluß geben. Denn nicht jedes cogitare

hat zu seinem Absatze das sum; sondern nur das Denken des Geistes im Gegensatze zum Denkleben der Psyche. Und so lang jener seine innere Selbstbethätigung nicht in ihre Hauptmomente auseinandergelegt hat, kann auch in Ihm keine Ahnung einstehen von einem theogonischen Processe, in welchem das absolute Seyn zu Sich selber mittelst Emanation in vollendeten Gegensatz tritt, und diese Vollendung (als Gleichsatz der Thesis und Antithesis — des Vaters und des Sohnes) durch eine zweite Emanation (die jetzt von beiden Gliedern des Gegensatzes ausgeht) in einen dritten und identischen (wesensgleichen) Faktor (als dem Produkte dieser Emanation) zur Offenbarung bringt *).



Dieser Proceß ferner steht im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Processe des Selbstbewußtseyns (der Persönlichkeit) jedes der drei Faktoren (Hypostasen). Denn nur durch die gegenseitige Beziehung derselben aufeinander erkennt jede sich als eine gleiche im Wesen und als ungleiche in der Form, die in das jedesmalige Dependenzverhältniß der einzelnen Hypostase hineinfällt. In der Ungleichheit nämlich dieses Verhältnisses liegt es: daß jede Hypostase die andere als solche negirt.

*) Hieher gehört die Beilage am Ende der Abhandlung.

Diese einzelnen Negationsmomente zusammengenommen, setzen nun eben so den formalen Gedanken von der Nicht-Ichheit zusammen, wie die einzelnen Affirmationsmomente im Complexe den realen Gedanken von der Ichheit (Persönlichkeit) des Absoluten absetzen.

Jener formale Gedanke ist es endlich, der von der Willensmacht der dreieinigen Gottheit realisirt wird zu einem Weltganzen, deren Lebensprincipe ebenfalls einen Organismus vom Gegensatz und Gleichsatz bilden, der deßhalb als das Ebenbild zum Urbilde der göttlichen Dreieinigkeit sich einfindet.

Das Motiv aber zur Realisirung liegt in der Dialektik des absoluten Lebens selber. Denn was mit der realen Personbildung des Absoluten so innigst zusammenhängt wie sein Gedanke vom Nichtich, das kann nicht ohne Realität bleiben. Dazu kömmt noch: daß mit der Substanzialisirung jenes formalen Gedankens die Gottheit zugleich in eine neue Offenbarung ihres Wesens eintritt, die mit der frühern (ad intra) nichts gemein hat; da diese eine durch Wesensemanation, jene aber eine durch Setzung von Substanzen ist, die als solche die absolute Substanz negiren. Sie ist also eine vermittelte durch die Willensmacht der persönlichen

selbstbewußten Absoluten; jene dagegen eine vermittelte durch die sogenannte Naturgewalt desselben in seinem Streben zur Subjectobjectivirung seines Wesens, und hiemit zur Dreipersönlichkeit.

Daß es aber für die Theologie als Wissenschaft keineswegs gleichgiltig sey: Ob jener formale Gedanke in Gott, der seinem Willen zur Realisirung desselben motivirt, gefunden werde oder nicht, das erhellet schon daraus: weil man durch Jahrhunderte herab die Idee der Creation nur als partielle Emanation (im Gegensatze zur totalen in der inneren Manifestation Gottes) zu deuten verstand; und nicht anders zu deuten vermochte, so lang die christliche Theologie (nach dem Vorgange der antiquen Spekulation) unter der Herrschaft des logischen Begriffes stand, der doch nur als das Bewußtseyn des Naturprincips angesehen werden kann, insofern dieses im formalen Begriffe seine Ueberzeugung von seinen Zeugungen mittelst Emanation gewinnt. — Daß jene Ausdeutungen aber über kurz oder lang zum vielgestaltigsten Pantheismus führen mußten, der wohl von einer Verleiblichung des absoluten Geistes vieles, weniges aber von einer Hypostasirung seines formalen Ge-

dankens zu reden weis; wer könnte in der Gegenwart noch hierüber einen Zweifel hegen, die bereits den Atheismus in den Kirchen und den Communismus in den Staaten, und hiemit die letzten Konsequenzen in der Begriffsspekulation erlebt hat.

So viel mag hinreichen, um Herrn v. Schaden zu warnen: In Zukunft von den gewöhnlichen Beweisen für Gottes Daseyn nicht mehr so verächtlich zu sprechen, wie er dies S. 206 gethan hat. Sie sollen alle daran leiden: »daß sie entweder nur von einer (im Menschen concipirten) Idee ausgehen, oder daß sie nur eine ganz allgemeine Folgerung aus einer gleich allgemeinen und unbestimmten Anschauung von der Realität der Existenz sind.«

Was aber seine Ansicht von der Zukunft der deutschen oder gar der europäischen Philosophie betrifft, so können wir Ihm versichern: daß die spekulative Theologie des positiven Christenthums seinen transscendenten Theismus so wenig beneiden wird, wenn dieser mit der Feuerbach'schen Immanenzlehre die Weltherrschaft theilen; als sie ihm neidig sein wird, wenn er als Sonne in das Zeichen des Löwen getreten, den Gluthbach

austrocknen, und die Welt der Gedanken allein beherrschen sollte. Denn wahrlich! wenn dieser Theismus auf den Fittigen einer prima und secunda Philosophia sich zu jener Höhe erheben sollte; so liegt hierin schon für den alten Supranaturalismus (mit seinem Gedanken vom außerweltlichen Gotte und von einer außergöttlichen Welt) eine seltene Bürgschaft seiner eigenen Zukunft, troß dem mitleidig vornehmen Gerede der Prima et Secunda, welches Jenem die »Altersschwäche« nicht sowohl zum Vorwurfe als vielmehr zum Nachwurfe macht, da sein Wortführer selber sich der grauen Haare wegen nicht zu schämen braucht. Aber der Stab in der Hand des Supranaturalismus dient seinem Alter so wenig zur Stüße, wie dem greisen Moses, als dieser vor Pharao stand, wo er seinen Stab in eine Schlange verwandelte, die kräftig genug war, das Natterngezüchte der egyptischen Zauberer zu verderben. — Feuerbach hat übrigens in den Worten: »Meine Religion ist keine Religion, und meine Philosophie ist keine Philosophie« sowohl der atheistischen Manie seiner Zeit den Ausdruck verliehen, als auch zugleich

Sich selber zum Propheten für die Zukunft der deutschen Philosophie außer der Kirche aufgeworfen.

Denn, wenn ein Volk keine andere Wissenschaft besitzt, als die, welche vom Leben nach allen Richtungen hin, Lügen gestraft wird; dann bleibt ihm nur die traurige Wahl: Entweder der Philosophie auf immer den Rücken zuzukehren, oder (wenn dies sich nicht so leicht ins Werk setzen ließe, als man sichs geträumt) sich um ein neues Fundament für ihren Neubau umzusehen.

Und auch hiezu hat Feuerbach gegen seinen Willen der Gegenwart vorgearbeitet. Er hat nähmlich vom transscendenten Monismus sich nichts zurückbehalten als den Dualismus vom Geiste und Materie im Dießseits, welcher es daher der zukünftigen Speculation sehr erleichtern dürfte: von diesem niedern Dualismus zum höhern zwischen Gott und Welt aufzusteigen. Der Weg zu diesem aber führt durch eine Anthropologie, die jetzt, wie nie zuvor den Menschen als Vereinwesen des Hauptgegensatzes im Universum erweist, und die in dem Menschen zugleich den Hinweis findet: daß Er das Ebenbild der dreieinen Gottheit sey. Hiemit wäre zwar,

nach Feuerbachs Prophetie die Anthropologie noch keinesweges an die Stelle der positiven Theologie getreten; aber ein Bündniß Beider wäre in Aussicht gestellt, ein Schutz- und Trutzbündniß gegen zwei Klassen von Laffen und Pfaffen, wovon die eine nach Feuerbachs Vorgang gesteht: »Eine Religion ohne Philosophie,« und die andere: »eine Philosophie ohne Religion zu haben.«

Es lebe darum auch Er hoch, d. h. auf der Hochebene der von Ihm abgetragenen Pyramide des Monismus — als ein zweiter Simon Stylites.

Nachtrag zur Seite 167. Der Aufschluß aber von Seite der Psychologie (oder vielmehr der Pneumatologie) ist hier nicht das Einzige, worauf es hier ankömmt. Es handelt sich auch noch darum: Wie der Vortrag über diesen Gegenstand einzurichten sey; daß er die Galle einer gewissen Klasse von Theologen nicht auf den Siedpunkt, und den Nervenäther ihres Cerebralsystems nicht auf den Gefrierpunkt bringe. Es sind jene Theologen theils solche, die — weil sie nichts vergessen wollen, auch nichts lernen können, theils solche, welche nichts lernen aus Furcht: Sie könnten vor immerwährendem Lernen (wie dies nach Ihrer Ansicht in der Philosophie allein zu Hause ist) zu keiner Erkenntniß der Wahrheit kommen. Sie sehen daher auch diese Furcht als den Anfang ihrer Weisheit an;

und wären auch deßhalb von Niemanden auf ihrem einmal eingeschlagenen Wege zu beirren, so lange sie dieselbe Maxime gegen Andersdenkende beobachteten, was aber keineswegs der Fall ist.

So weis ein Mitarbeiter an der Hildesheimer theologischen Zeitschrift (im Februarheft 1850) ganz besonders zu rühmen an der Schrift: „Wissenschaftliche Forschung über das Daseyn Gottes von J. A. Konradi," daß sie die geschaffene Welt nicht als Güntherische Contraposition auffasse; wohl aber die Offenbarung des Begriffs Gottes, demzufolge Gott als dreifaltiger zugleich der Selige, d. h. der seiner Fülle sich erfreuende sey; ohne daß Konradi hiemit behaupte: Die Schöpfung sey dasselbe wie Gott.

Allein der Recensent jener Schrift hat vergessen, seine Behauptung zu erweisen: daß der Gottesbegriff allein ausreiche, den Gedanken im Denkgeiste zu verhindern: „die Schöpfung sey dasselbe wie Gott." Er hat vergessen anzugeben: Was er unter dem Worte „Dasselbe" verstanden wissen wolle, da doch das Wort: „Identisch" einen mannigfaltigen Sinn zuläßt.

Dasselbe wie Gott ist die Welt nicht — selbst in dem Falle: daß sie als die unmittelbare Erscheinung des absoluten Seyns gedacht wird. Denn Erscheinen und Seyn verhalten sich überall zu einander wie — in der Kategorie der Relation — das Moment der Accidenz zu dem der Substanz —

oder auch — wie das Moment des Effektes zur Causa. Diese Kategorie aber ist es, auf die der Pantheismus zu seiner Rechtfertigung dem supranaturalen Theismus gegenüber sich beruft. — Mit dem angeführten Begriffe von Gott „als dem Seligen in seiner Dreifaltigkeit“ verträgt es sich nicht minder: daß Gott seinen innern Reichthum in der Welt auseinanderlege, um in der detaillirten Anschauung desselben die Freude über Sich zu vollenden. Auch hier erbaut sich der Dreieinige in der dreifaltigen Welt seinen Leib, und wird hiemit zur Weltseele, die sich von Nun an als Subject und den Leib als Object ihrer Selbst erfaßt. Bei derlei Vergeßlichkeiten aus Kurzsicht wäre es dem Recensenten wohl anzurathen: Einstweilen die Güntherische Contraposition auf sich beruhen zu lassen; bis er mit der Position als Voraussetzung Derselben mehr ins Reine gekommen. Denn was er über diese Position bei der Erörterung des Unterschiedes über Erkenntniß und Erkennbarkeit Gottes von Seite des Menschen (S. 132) vorträgt, das ist wahrlich! nicht gemacht: Ihn als Kritiker im Gebiete der Philosophie zu empfehlen.

So meint er: „die Idee Gott (wie sie jeden Menschen zukomme) habe doch einen sehr dürftigen Inhalt“ selbst dann, wenn man diesen bezeichne: „als Seyendes schlechthin (Absolutes) — als Weltursache, und als eine von der Welt — in Allweg und gänzlich unter-

schiedene Ursache.“ Hinzugesetzt wird noch: „Wer weiter nichts von Gott besitzt, als diese allgemeine Vorstellung, der kann sich die Erkenntniß Gottes nicht vindiciren.“ Merkwürdig! auch Hegel lehrte „das Geringste, was sich von einem Dinge aussagen läßt, ist das Seyn.“ Und er hatte auf seinem Standpunkt des bloß begrifflichen Denkens ganz Recht, da dieses auf dem Wege der Abstraktion allerdings ein Allgemeines — als Seyn im Daseyn — gewinnt, welches aber als ein bloß formales ohne Realität ist.

Jener Inhalt aber ist vermöge der drei Momente in ihm (Absolutheit — Weltkausalität — Wesensverschiedenheit) so wenig ein dürftiger zu nennen, als der Inbegriff derselben (die Idee) eine allgemeine Vorstellung (ein Begriff) zu nennen ist; und zwar deßhalb nicht, weil auf demselben Wege, auf welchem die Vorstellung eines Gemeinsamen zu Stande kömmt, kein Moment von jenen drei Momenten sich einstellen kann. Wer aber doch das Gegentheil behaupten wollte, der müßte ein Ignorant im eigenen Hause seyn.

Unser Kritiker bringt nun die Erkennbarkeit Gottes bei einem Menschen von so dürftiger Gotteserkenntniß zur Sprache: „In wiefern nähmlich in der genannten Gottesidee — Gott als Wirklichkeit liegt, wird die Erkennbarkeit Gottes ganz so entstehen müssen, wie jede Erkenntniß, in welcher das Object (und sein Inhalt) ein Unterschiedenes vom erkennenden Subject ist. Nähmlich nicht durch bloßes (rein freies) Denken,

sondern zugleich dadurch: daß Gott als Object sich selbst mittheilt.«

Der Kritiker aber besinnt sich bald eines Bessern, indem er doch eine Modifikation zwischen der Erkennbarkeit Gottes und der — anderer Gegenstände eintreten läßt, und diese liegt darin: »daß Gott als der Absolute zugleich die Ursache oder der Schöpfer der Welt ist.« »Denn dadurch ist die Welt als solche schon eine Gottesoffenbarung geworden, eine Offenbarung zugleich, die im (denkenden und erkennenden) Geiste zum Bewußtseyn, d. h. zur bestimmten Gestalt gelangt. Hierin liegt auch der Grund: daß Gott durch denkende Erkenntniß der Welt, ja durch das Denken überhaupt erkannt werde.« [Auch Hegel hat den Geist des Menschen nur als gesteigerte Naturpsyche in der Hemissphäre des subjectivirten Naturlebens begriffen, in welcher die objective Hemissphäre zum Bewußtseyn kömmt.]

Der Recensent wirft sich nun die Frage auf: »Ob nicht vielleicht durch das Zweite (das Denken) jenes Erste (die Mittheilung Gottes) überflüssig gemacht werde?«

Seine Antwort aber fällt verneinend aus in den Worten: »So wenig als Gott dadurch, daß Er der Absolute und Schöpfer ist, aufhört von der Welt verschieden zu seyn; so wenig hebt das denkende Erkennen die Mittheilung Gottes auf.« Und diese Antwort stellt er sodann zusammen mit derjenigen auf die Frage: »Ob die Welt als Wir-

kung Gottes eine vollkommene Offenbarung Gottes sey.«

Die Antwort hierauf aber fällt ebenso verneinend aus (wie die frühere) aus dem angeführten Grunde: »weil es gewiß sey: daß ein geschaffenes Werk nie das Wesen seines Schöpfers, vollständig als Das sehen lasse, was Er — an sich ist.« Aus all diesem wird nun der Schluß gezogen: »Es haben sich zur Erkenntniß Gottes (wenn Er existirt) zwei Factoren zu vereinen: die Annahme einer (von Gott unmittelbar ausgehenden) Mittheilung über Sich selber, und das freie Denken, welches sich selbst und die gesammte Creatur ergreift — auflöst, auf ihren Grund zurückführt, und so ein Erkennen des Endlichen aus seinem Grunde, und hiemit die Erkenntniß des Grundes selber (Gottes?) schafft.«

»Langsam! Herr Professor! wenn Sie hier unter dem Grunde — Gott selber meinen. Denn, wenn sich das freie Denken auf seinen Grund zurückführt, so findet Es diesen selbst als einen endlichen Grund — als Geist, als Realprincip des Denkens. Wie kömmt nun aber diese endliche Causalität über sich hinaus, und auf eine unendliche Causalität hinüber? Eine Antwort hierauf würde die verspottete Dürftigkeit in einem bessern Lichte zeigen, als welches uns der Kritiker bisher aufgesteckt hat. Es ist überdieß nicht zu verkennen: daß das, was unser Theologe

und Professor als Mittheilung und Denken, Andere gewöhnlich als Offenbarung und Vernunft bezeichnet haben, wovon sie jene auch eine äußere und unmittelbare, diese dagegen eine innere und mittelbare Offenbarung zu nennen beliebten. Mit welchem Rechte aber beiden Offenbarungen diese Adjective beigelegt werden, ist eine andere Frage.

Die Unmittelbarkeit kann der Mittheilung Gottes nur dann zukommen, wenn man Gott als Gegenstand unsers Erkennens in dasselbe Verhältniß bringt, in welchem die Außenwelt zu unserem Geiste steht, von welcher man gewöhnlich glaubt: daß sie nicht bloß als Erscheinung, sondern auch als Seyn (als Realität) unmittelbar wahrgenommen werde, was aber grundfalsch ist. Denn um Etwas eine Erscheinung (ein Object) nennen zu können; dazu gehört noch ein anderes Etwas, das als Seyn und Subject im Gegensatz zu jenem mit aufgefaßt wird. Zu dieser gegensätzlichen Auffassung aber bringt es nur der Geist (nicht aber die Naturpsyche) im Menschen, und zwar zuerst in der Sphäre seiner Innenwelt. Kant hatte daher nicht schlechtweg unrecht, wenn Er die alte Definition von der Wahrheit umkehrte, und sie als Uebereinstimmung der Dinge mit unsern Gedanken aufstellte. Denn nur wenn unser Geist sich selber als Seyn erfaßt, erkennt er auch alles Andere außer Ihm, Gott selber als ein Reales. Und so wenig der Geist im

Stande ist: Ursprünglich Gott früher als Sich selber zu denken; so wenig kann er auch einen innern Vorgang (die Mittheilung) als einen — von Gott aus veranlaßten anerkennen, wenn er noch gar nicht weis: daß außer und über ihm solch ein Wesen mit solch einem Namen existirt.

Wenn nun ferner das Verhältniß bestimmt werden soll, in welchem beide Factoren als Elemente der Gotteserkenntniß zu einander stehen, so frägt es sich vor allem: Was die zweite Offenbarung (die Mittheilung Gottes) zu leisten habe für die erste, als erkennendes Denken des Menschen? Wir haben gehört: daß diese Mittheilung der Dürftigkeit unsers Gedankens von Gott abzuhelfen habe. Diese Armuth aber hat ihren Grund darin: daß die Welt als Offenbarung Gottes so ausgefallen ist, daß sie, als eine gänzlich verschiedene von Gott, gerade das Gegentheil von dem aussagt, was Gott ist (wenn er existirt). Für Wahr! ein merkwürdiger Zusatz, weil er zu verstehen gibt: daß es eine Erkenntniß von dem Was Gottes geben könne, ohne sein Daß zu berühren. Wer aber an dieser Verkehrtheit Geschmack findet, der kann uns allerdings noch zu verstehen geben wollen: daß nur die zweite Offenbarung über das Daß den sichern Aufschluß ertheilen könne. Wir finden nebstdem noch den Grundsatz in Anwendung gebracht: daß Gleiches nur vom Gleichen, nicht aber vom Ungleichen erkennbar sey, auf welchen sich die Jakobische Schule bei ihrer Ansicht von dem hohen Werthe

der Unmittelbarkeit einst viel zu Gute gethan hat. Beide Grundsätze aber sind in isolirter (abstrakter) Fassung grundfalsch, und geben nur Wahrheit in ihrer Verbindung.

Doch — dieses ist hier für Uns nur Nebensache, zur Hauptsache aber gehört die Ausmittlung: Was die göttliche Mittheilung mit jenem dürftigen Inhalte vorzunehmen habe?

Soll Jene etwa Diesem widersprechen? Dann würden beide Offenbarungen sich widersprechen, und hiemit der offenbarende Gott sich selber.

Soll sie Ihn affirmiren, so heist dies nichts anders, als der Armuth ein Zeugniß ausstellen, was aber den Aussteller desselben (den Reichen und Seligen in der Fülle seines Besitzes) abermal nicht unberührt lassen dürfte; wenn sich in dasselbe Zeugniß nicht etwa noch ein anderes Element einschleichen sollte, welches von Gott als Schöpfer der Welt in dieser verwirklicht worden ist. Hiemit soll aber von Uns aus — gar nicht gesagt seyn: daß an solch einem Armuthszeugnisse gar nichts gelegen sey. Im Gegentheile sehr viel; aber doch nicht Alles und für Alle, weil Es nur für solche ist, welche die Rede von einer wesentlichen (qualitativen) Verschiedenheit zwischen Gott und Welt zu dem einen Ohre hinein und beim andern wieder hinausgehen lassen, und darum unter dem Weltganzen als Contraposition Gottes sich nur eine Teufelei, d. h. den leibhaften Widersacher Gottes

vorstellen können. Das Verhängnißvolle aber bei dieser Sache liegt nicht sowohl in dem Zeugnisse als solchem, sondern vielmehr darin: daß von den zwei Gliedern dieser Erkenntniß (Gott und Welt) keines von Beiden ohne dem Andern gründlich erworben werden kann. Soll es nähmlich eine Wahrheit für den erkennenden Geist seyn: daß Gott wesentlich (qualitativ) von der Welt verschieden sey; so muß es auch eine Wahrheit für ihn seyn oder doch werden: daß sowohl der Geist als die Natur (jedes auf seine Weise) wesentlich von Gott, und dadurch wesentlich von einander verschieden seyn.

Diese letzte Wahrheit ist nun zunächst allerdings eine, die auf das Selbstzeugniß des Menschen sich stützt, und wer nun etwa aus bucklichter Demuth auf seine Ichheit nichts hält, dem kann es leicht widerfahren: daß er jede vorgebliche Gottes Aussage, seiner eigenen schlechterdings vorzieht. Daher läßt sich auch erklären: wie schon die Scholastik, die historische Offenbarung Gottes für die Vernunftwahrheiten als zuträglich, ja als nothwendig erklärte, weil das von zwei Zeugen bestätigte — für die geschwächte Vernunft, sicherer und fester dastehe, als das einseitig bewiesene *).

Es ist daher auch noch ein dritter Fall möglich: daß Gottes Mittheilung das Selbstzeugniß des Gei-

*) Von der Scholastik war freilich nicht zu verlangen: daß sie die Wichtigkeit dieser doppelten Zeugenschaft auch vice versa auf die Vernunft im Interesse der historischen Offenbarung ausgedehnt hätte.

stes affirmirt um Es zu vervollkommnen. Denn bei allem Wissen um die wesentliche Verschiedenheit Gottes von der Welt, weis der Mensch zunächst noch nichts von der Daseynsweise desselben, d. h. von seiner Persönlichkeit, und ob diese eine bloß einfache oder vielfache sey. Und wenn er auch zu diesem Wissen vorgedrungen wäre, so wären es doch nicht die Anderen; und dieser ihre Unwissenheit würde gewiß nicht ohne Widerspruch, und daher auch nicht ohne alle Schwächung seines eigenen Wissens ablaufen. Und hier ist der Punkt, wo die göttliche Mittheilung dem Menschen zu Hilfe kömmt, während sie sich vorzüglich mit den Werken befaßt, die der persönlichen Gottheit vor und in aller Geschichte zukommen.

Nach der Aussage unseres Kritikers wäre das Verhältniß der ersten und mittelbaren zur zweiten und unmittelbaren Offenbarung (der Vernunft zum Glauben) so zu bestimmen, wie sich — vormals nach Kant — die Kategorie zur Erfahrung — die Form zum Inhalte — die leere Hülle zur reichen Fülle verhielt. Auch die Scholastik behauptete etwas ähnliches, wenn sie sich auf den Grundsatz der antiquen Spekulation berief, nach welchem in der Ursache stets mehr als in der Wirkung derselben enthalten und deßhalb aus Dieser — Jene nie gänzlich erkennbar seyn sollte. Was die Scholastik aber aus eigenen Mitteln noch hinzufügte, war dies: daß jenes Plus in der Ursache (und diese war hier Gott als Weltcausalität) nur durch Gott selber kundgemacht werden

könne, und sie gründete hierauf die Nothwendigkeit einer unmittelbaren Offenbarung Gottes, und ihrer Erhaltung in der christlichen Kirche auch für das theoretische (nicht bloß für das ethische) Bedürfniß der Menschheit. Die Scholastik aber hatte dabei übersehen: daß jener Grundsatz schon im Römerbriefe (C. 1., V. 19) vom Weltapostel seine Widerlegung gefunden, der, wie das Judenthum überhaupt, in Jehova etwas Höheres erblickte als eine Weltcausalität, die noch keineswegs (wie unser Theologe meint) mit der Schöpfermacht gleichbedeutend ist. Denn Welt-Causalität ist Gott schon auf dem Wege der Emanation; Welt-Schöpfer aber ist Gott nur auf dem Wege der realen Objectivirung seines formalen Gedankens von Etwas, was Nicht-Gott ist. Und wie dort der Unterschied zwischen Gott und Welt nur ein quantitativer, so ist derselbe hier ein qualitativer, und nur dort liegt ein Mehr in der Ursache deßhalb, weil die Welt als Wirkung nur durch eine partielle Wesensentlassung (Emanation) zu Stande kömmt; nicht aber hier — selbst in dem Falle: daß Gott sich durch seine Schöpferthätigkeit nur ein höheres Wissen von seiner Ihm von Ewigkeit her bekannten Allmacht vermittelt hätte.

Wird nun ferner die Welt, wenn auch als Wirkung, doch aber nicht ausschließlich unter der Kategorie der Relation aufgefaßt, sondern nebstdem noch unter der Kategorie der Selbstvollendung des Absoluten d. h. der Aufhebung seiner

ursprünglichen Unbestimmtheit zur Selbstbestimmtheit (des Ansich zum Fürsichseyn); so wird jener antique Grundsatz geradezu auf den Kopf gestellt. Denn in der Wirkung liegt dann der Zustand des Selbstbewußtseyns (der Persönlichkeit) des Absoluten, welcher zu seiner Voraussetzung den Zustand der Unbestimmtheit (des Seyns an sich) hat. Und diese Auffassung ist es allein, welche der Begriffsspekulation unserer Tage den Vorzug ertheilt vor derselben Spekulation in der vorchristlichen Zeit, welcher der Entwicklungsgang des Seyns zum Bewußtseyn — noch nicht als das Endziel aller causalen Wirksamkeit aufgegangen war, weil ihr auch das Leben des Geistes noch ein verschlossenes Geheimniß geblieben, so lang sie diesen nur als Seele behandelte.

Es ist dem Weltapostel auch nie eingefallen: Die Nothwendigkeit der sogenannten übernatürlichen Offenbarung (der Menschwerdung Gottes in Christo) auf die Unzulänglichkeit der sogenannten natürlichen Offenbarung (Vernunftreligion) zu fundamentiren. Er fand in jenem Mysterium (»geoffenbart im Fleische, gerechtfertigt im Geiste« u. s. w.) etwas Edleres als ein bloßes Lehrinstitut. Denn, wenn auch St. Paulus in jener denkwürdigen Stelle im Römerbriefe die Worte: »da sie (die Menschen vor dem Heidenthume) Ihn (Gott) erkannten, haben sie Ihn doch nicht geehret« nicht auf die Erkenntniß Gottes als eines Dreieinigen bezieht; so ist Er doch weit davon entfernt: diese letztere Erkenntniß mit

unter die Endabsichten der christlichen Offenbarung zu zählen, da Ihm nicht unbekannt seyn konnte: wie selbst im mosaischen Monotheismus die ursprüngliche Lehre von der Einpersönlichkeit Gottes, einer Dreipersönlichkeit als Geheimlehre im Verlaufe der Zeit Platz gemacht habe, ohne hiemit ins Heidenthum zurückgefallen zu seyn.

Jene esoterische Lehre war freilich von den Meistern Israels auf dem Grunde der historischen Offenbarung gewonnen worden; wenn es aber Jenen mit der Decke Mosis vor den Augen nicht verpönt war, den Schriftbuchstaben tiefer aufzugreifen; woher soll nun auf einmal das Verboth im neuen Bunde kommen: das ungeschriebene Wort Gottes im menschlichen Geiste, allseitig zu erwägen? Wie dieser weis, was im Menschen ist, so weis auch der Geist Gottes, was in Gott ist, sagt St. Paulus. Was liegt aber im menschlichen Geiste? Allerdings jenes Dreifache, was ihr Theologen Geistesdürftigkeit zu nennen beliebt. Allein — was ist denn leichter zu sagen: „der Gedanke in Mir, von einem Unendlichen hat Realität? oder — dieses absolute Reale als Ansichseyn hat sein Fürsichseyn in der Objectivirung Seiner selbst, d. h. in einer Dreipersönlichkeit? Oder — ist vielleicht mit diesem Zeugnisse im Geiste das Zeugniß im Worte Gottes überflüssig erklärt? Das war von Euch zu beweisen; was aber bereits bewiesen, ist folgendes: daß dieser niedern Schulansicht über die historische Offenbarung Gottes in

Christo, weil sie ein untergeordnetes theoretisches Moment in der letztern auf Kosten des ethischen heraushebt, unsre Zeit größtentheils den Verfall des positiven Christenthums zu verdanken habe.

Es war nähmlich der Inhalt der göttlichen Mittheilung nothwendig ein transscendenter, weil er in der Vernunft (im Geiste) des Menschen keinen positiven Anhaltspunkt fand; wenn man ihm auch einen negativen einräumte, insofern man forderte: Jener Inhalt dürfe mit der Vernunft nicht im Widerspruch stehen. Seit der Reformation aber dachte man auch hierüber anders. Man erhob geradezu den Widerspruch zum Kennzeichen des göttlichen Wortes, und man theilte zur Milderung des Absurdums das Wort Gottes ein — in ein offenbares und geheimes, wovon dieses allein ohne Widerspruch sey, nicht aber jenes. Damit aber die Vernunft von dem offenbaren Worte nicht muthwillig in die Versuchung geführt werde; mußten andere Mächte herbeigerufen werden, und diese waren die Wunder- und Weissagungs-Gabe, womit der Verkündiger der confidentiellen Mittheilungen, ausgerüstet von Gott auftrat in der Menschenwelt, um der Weisheit Gottes bei ihr Eingang zu verschaffen. Als aber später das erste Extrem der Reformation (die Vernunftverachtung) in ihr zweites Extrem (die Vernunftvergötterung) umschlug (und dies unter Beibehaltung der mystisch-pantheistischen Basis); da kam auch

jene Transscendenz zu Schaden, und die Schadenfreude hierüber war so groß, daß der alten Transscendenz dabei ihre alten Stützen unterschlagen, und als überflüßiges Beiwerk verworfen wurden. Da diese aber aus der Thatsächlichkeit des biblisch-historischen Christus herbeigeschafft worden waren; so war mit ihrer Beseitigung dem Christenthume selbst als welthistorischen Factum der Stab gebrochen. Denn Christus Eintritt in die Welt wie sein Austritt aus ihr, d. h. Er selber als Menschensohn war ein Wunder, dessen man jetzt nicht mehr bedurfte, um das Christenthum als Lehrinstitut zu würdigen. Sollte solch ein Schicksal nicht hinreichen, den Theologen unserer Tage die Augen zu öffnen: Die Restauration des positiven Christenthums nicht damit zu beginnen, den jungen Wein in alte Schläuche mit neuem Stempel zu füllen? So viel über unsern Kritiker in seiner Recension über Konradis Schrift.

Wir müssen Ihm zum Schluße noch gestehen: daß wir von Ihm einen andern Ausfall erwartet hätten für den Fall: daß Er uns überhaupt noch einer Erinnerung werth hielt. Doktor und Professor Mattes hatte nähmlich einst den possirlichen Einfall: unsern Theismus mit dem Atheismus Feuerbachs in Bezug auf die erkenntnißtheoretische Seite Beider in Vergleich zu bringen. Wir haben diese Paralelle nicht ohne Erwiderung gelassen (die zu finden ist im 2. Theile der Vorschule neuer Auflage S. 519) indem wir zu jener

eine zweite Paralelle hinzufügten zwischen der Vorliebe Feuerbachs und der eines Doktor Kuhn zur Unmittelbarkeit in der Erkenntniß, wie dieser sie aus der Jakob'schen Philosophie, und von Ihm Herrn Professor Mattes als gefeierten Schüler Kuhns entlehnt hat. Sollten wir etwa gar den neuen Ausfall des Letztern auf die Creation als Contraposition, als einen Beweis ansehen: daß jene Erwiderung von unserer Seite einen bittern Nachgeschmack auf der Zunge des Professors zurückgelassen? *)

Das beste Remedium dagegen wird seyn, wenn wir unsern Scharfrichter auf die neue Schrift des Dr. Johann Dischinger hinweisen unter dem Titel: „Die christliche Trinitätslehre mit Rücksicht auf den modernen Dualismus.“ In dieser wird er schon auf der 6. Seite folgendes Urtheil

*) Sehr wahrscheinlich! denn wir haben dort ein Raisonement des seligen Prof. Klee angeführt, in den Worten: „Wer vor Gott als einen von ihm Bewiesenen niederfällt, betet nur seinen selbstgemachten Gott an. Denn wie das Ich über seinem Axiom und dieses über dem Zubeweisenden steht, so steht auch der bewiesene Gott unter dem Axiome als seiner höhern Idee und unter dem Ich, welches das Axiom und sein Subject potentiel trägt.“ Wir fügten noch unsre Bemerkung hinzu: „Von diesem Stallfutter für Kirchenlämmer, das auf Jakobischen Boden schon getrocknet das Sonnenlicht erblickt hat, scheint auch der verlorene Sohn des Tübinger Vaterhauses so viel zu sich genommen zu haben, daß er vor Blähungen weder aus noch ein weis, und doch kann man einem Professor der Theologie nicht wie dem ersten besten Kalbe in gleicher Noth, mit einem Trokarstiche zu Hilfe kommen.“

lesen: „Der Güntherische Dualismus — welcher eine verbesserte Auflage des Cartesius seyn will — bleibt — der richtigen Fortbildung der kartesischen Grundlehren mißtrauend bei dem Psychologismus stehen — wiewohl er die Hegel'sche Dialektik in verschleierter Form zur Seinigen macht. Auch der kartesische Psychologismus wird dadurch verschlechtert: daß nicht das Bewußtseyn, sondern das Bewußtwerden untersucht wird. Die intellektuelle Anschauung nicht kennend, weis er nur von einem Beziehen des Denkens (der Accidenz) auf sich, als ob das Beziehen selbst kein Akt, kein Accidenz wäre. Dabei ist nun keine Erkenntniß der Außenwelt möglich, denn da diese (nach dem Dualismus) auf den Geist einwirken, d. h. in ihm erscheinen muß, um diese Erscheinung beziehen zu können; so nimmt offenbar bei diesem Erkennen die Erscheinung dieselbe Stelle ein, wie die Selbsterscheinung im Selbstseyn. Folglich werden Beide identisch, und es bleibt räthselhaft: Wie der Geist selbst zu dieser formalen Erscheinung komme, um sie beziehen zu können. Wie weis der Geist davon?"

Wo aber in einem philosophischen Systeme nicht einmal eine Erkenntniß der Außenwelt möglich ist, da wird noch weniger von einer Erkenntniß Gottes, am wenigsten aber von einer Kontraposition Seiner selbst eine vernünftige Rede seyn können. Und so dürfte nicht bloß für einen süßeren Nachgeschmack auf der Zunge des Hildesheimer Professor ge-

sorgt seyn, sondern auch dafür: daß dieser in Zukunft den Erguß der Galle einem andern Theologen überlassen kann, der diese Gallenpumpe besser zu handhaben versteht.

Dr. Oischinger aber wird der Versicherung von unserer Seite schwerlich Glauben bemessen: daß es Uns sehr freuen wird, wenn Er die philosophische Gegenwart nicht lange warten läßt, sowohl auf eine richtigere Fortbildung des Kartesianismus als auch auf eine verbesserte Anwendung der Hegel'schen Dialektik. Möge Er sein Unternehmen beflügeln durch die Einsicht: daß auf dem von Descartes eingeschlagenen Wege in unserer Zeit allein noch Lorbeeren zu sammeln sind, nicht aber auf den ausgefahrenen Heerstraßen des monistischen und monadistischen Pantheismus mit und ohne Transscendenz, mit und ohne Anwendung auf die christliche Theologie. Auf jenem Wege allein kann Er als spekulativer Denker zur Würde eines Cartesius tertius emporsteigen, wenn er die Mißgriffe des primus und secundus aufgedeckt haben wird. Und wahrlich! in jenem Prädikate liegt schon ein Ternar, der allein die Macht besitzt: den Vorwurf des Tritheismus, womit Ketzerriecher seine tiefsinnige Orthodoxie beflecken, von der Tafel seines und der Zeitgenossen Gedächtniß mit einem Zuge auszulöschen, und ihn in den finstern Abgrund der Vergangenheit zu versenken auf Immer!

Ueber Friedrich Hebbel's Herodes und Mariamne.

Herodes und Mariamne ist ein geschichtliches Drama; es ist dieses Drama so sehr ein geschichtetes, daß ich füglich sagen kann: das betreffende Stück Weltgeschichte war ein vollkommenes Drama, und der Dichter hatte zunächst nur das Verdienst: in jener Geschichte das Drama wahrgenommen — gefunden, und die dramatische Gruppe auf den Sockel der Bühne hinaufgestellt zu haben. Hebbel hat aus dem Schutte des Alterthums einen Schatz gehoben, und er hat sich, indem er das that, als Kenner bewährt. Bei dieser Tragödie wird daher Zweierlei in Anschlag zu bringen seyn; erstens, die Wahl des Stoffes; zweitens, das Verfahren mit ihm.

Ich habe die Wahl des Stoffes bereits ein »Verdienst« genannt. Ich habe nun diesen Ausspruch zu begründen und zu bemessen.

Ich erwähnte, die Geschichte von Herodes und seiner Umgebung — im engeren und weitern Kreise — sey schon vollendetes Drama. Wohlan, untersuchen wir die dramatische Frage der Herodianischen Zeit.

Es war jene Zeit eine solche, von welcher man sagen kann und muß: Es will Abend, es will finstere Nacht werden. Die Welt war aus den Fugen gegangen. — Schon Sokrates und Platon hatten den Heiland, der sie einrenkte, postulirt. Seitdem waren die Wunden der Menschheit brandiger, die Verwesung allgemeiner geworden. — Der römische Erdkreis, der weder die Republik, noch den königlichen Cäsar ertragen konnte, war getheilt in Kampf und Herrschaft zwischen dem versoffenen, von der Sünde abgenutzten Antonius, der sein weinschweres Haupt in den Schooß der Cleopatra zur Ruhe legt, und dem unendlich schlechteren, kleineren und grausameren Gaukler und Theaterhelden Octavianus. Von den Gladiatorenkämpfen und Thierhetzen erquickt, that man ein Uebri-

ges in den Theatern, in welchen die Wassernymphen nackt einherschwammen. Die unglücklichen Knaben, von welchen Seneka erzählt, daß sie scharenweise von den Speisegemächern bereit standen für die viehischen Lüste der Schwelger, und die Sitten, von welchen derselbe sagt: daß die Schamlosigkeit täglich größer wird, daß alle Unschuld aus der Welt verschwunden, daß eine Heilung des Uebels nicht mehr abzusehen sey — waren schon damals an der Tagesordnung. Jene Zeit war im Grunde dieselbe, in welcher, wie Tertulian berichtet, zu inniger Freude der Zuschauer, ein Schauspieler, der den Herkules auf dem Berge Oeta vorzustellen hatte, sich lebendig verbrennen, ein anderer aber, zu gleichem humanistischen Zwecke, sich von einem veritablen lukanischen Eber zerreißen lassen mußte. Es war das ferner die von Philologen und Philosophen gepriesene klassische Zeit des reinen Menschenthums, der Humanität und Menschenseligkeit. Da erst auf je zwanzig Sklaven, in Rom auf je dreißig bis vierzig, ein freier Mensch kam, und da über dieser Unsumme von Sklaven durch den einzigen Paragraph der Sklavenordnung: daß, sobald ein Sklave

gegen seinen Herrn Verrath geübt oder gesonnen habe, alle seine andern Mitsklaven mit Fug und Recht zugleich abgeschlachtet werden mögen — ohne Unterlaß das Schwert an einem Haare hing; da ferner die sodomitische Begeisterung des anakreontischen Liedes auf seinen Knaben — für eben so wohlanständig galt wie ein Hymnus auf die Göttin Ceres; da die Würmer, welche einen Sylla und Herodes lebendig auffressen, noch gar viele Kameraden hatten, und nicht mehr bloß zu vornehmen Fressen geladen waren; da Gicht und Wassersucht, die später im Evangelium eine so bedeutende Rolle spielen, die Menschheit dezimirten, und die Lepra elephantiasis — die monströseste, ungeheuerlichste der Krankheitsformen, dieselbe in einen Misthaufen umstaltete; da diese alle in vielen Ländern, zumal im Orient, ein permanentes, die Pest aber ein periodisches Uebel war; da die Lustseuche die Gesellschaft ganz anders, und entsetzlicher als in gegenwärtiger, an Durchgiftung auch nicht armen Zeit verstümmelte; da endlich die Erde, als wäre sie, wie ihre Bewohner der Auflösung nahe, diese öfters mit Erdbeben heimsuchte, wie denn unter Herodes Herrschaft in seinem Länderbezirke allein einmal

an 10,000 Menschen, ein zweites Mal an 30,000 durch Erdbeben umkamen; da ferner, als wäre die Gesellschaft, zumal im Königreiche des Herodes, dem Satan verfallen, dämonische Krankheiten die »Besessenen« schäumen und sich bäumen machten; da die uralte Verheißung von dem Zeitpunkte, wo »der Scepter von Juda genommen seyn werde,« sich an dem Tage erfüllt hatte, als Herodes, ein Idumäer, in der 184 Olympiade unter dem Consule Domitius Calvinus und Asinius Pollio, in Begleitung des Antonius und Octavianus auf das Kapitol geführt, dort zum Könige von Judäa ausgerufen, und als solcher bei heidnischen Opfern geweiht wurde; da die Kundigen, Besseren des auserwählten Volkes zu sich sprachen: »Jetzt oder nie!« die Frommen aber aus dem Tempel Jerusalems nicht wieder hinausgehen wollten, bis sie den Heiland geschaut; da Sameas neben Polio der Einzige, welcher von dem durch Herodes abgeschlachteten Synedrium übrig geblieben war — da (nach Josephus Flavius) ein Prophet und Vater des Gamaliel, und (nach Lukas) selbst der greise Simeon der Ankunft des Heilands visionär entgegen wandelte; da drei »Weise«

aus der Ferne nach dem neugebornen, rettenden Könige und Weltcäsaren herumfragten; da Zeichen geschahen, und ein seltenes Gestirn am Himmel ging — solche Zeit war die Zeit des Heilandes!

Und diese Zeit wäre nicht nothwendig das Scenarium gewesen für koncentrischen Jammer, für Kampf und Leid, das seinen Rapport bis in die Zukunft hinein, bis zu dem winkenden Sterne hinauf findet?

Und Herodes selber? Mich dünkt, das Haus der Herodesse, die Burg Zion beherbergt mehr tragischen Stoff als selbst jener Pallast, der zuerst die Orgien der Poumpadour, später die Martirer Ludwig XVI. und Antoinette, dann wieder die Lust des souveränen Volkes, und hierauf den Ruhm des souveränen Kaisers umschloß, und, nach mancherlei Wechsel, jetzt den echt kaiserlich gesinnten Präsidenten Louis Bonaparte in seinen Mauern sieht. Und Victor Hugo hätte — wenn er anders so glücklich gewesen wäre, in der Burg Zion Antiquitäten zu sammeln — seine ehemalige, schauerliche Antiken-Sammlung um ein Ansehnliches vermehren können.

Gutzkov schrieb einen »Nero.« Nero war ein Schwächling gegen Herodes. Nero war des Herodes Epigone. Die Könige Herodes waren das Schlußtableau der alten, grauenhaften, bankrott gewordenen Zeit, und in Herodes, dem sogenannten »Großen« dem Idumäer und doch auch Judenkönige, in ihm, in welchem römisch-griechische und jüdische Bildung, Heidenthum und Judenthum sich vereinigten, finden wir den typischen, vollendetsten Ausdruck der alten Joch-Welt. Nach dem Falle des Nero ruft die Erde: »Freiheit! Freiheit!« In den Sturz des Herodes hinein ruft aber der Himmel und sein Stern, und mit besserem Grunde: »Freiheit! Freiheit!« Herodes war ein König, wie unsere kleinen Christenkinder ihn als gespenstiges Schreckbild kennen; jede Wohlthat, mit welcher er sein Volk beschenkte, wog er mit einer That doppelten Wehe's auf, und jedem Wehe sendete er wieder eine prunkende, königliche That nach. Herodes hatte Nerven von Granit. Seine Leidenschaften machten ihn wahnsinnig, sie streckten ihn auf's Sterbebett; dennoch ward er nahe an 80 Jahre alt. Sein Volk verfluchte ihn, und dennoch nannte es ihn

mit Stolz den »Großen.« Er, an Nero's Stelle, hätte seinem Lehrer Seneka gewißlich die Badewanne erspart. Nero zündete Rom an, um sich zu zerstreuen; Herodes baute, um sich zu zerstreuen. Ihm war Morden wie Essen und Trinken; es überkam ihm wie Hunger, und er mordete, die er geliebt, oder die er erzeuget hatte. Er ließ umbringen seine — einst so geliebte — Gattin Mariamne die Hasmonäerin, deren Eltern Alexander und Alexandra; eben so ihren Großvater Hyckan II., ihren Oheim (väterlicher Seite) Antigonus, ihren Bruder Aristobolus, seine zwei, mit Mariamne erzeugten Söhne Alexander und Aristobolus, und einen dritten Sohn Antipater. Noch ließ er aus der Verwandtschaft der Mariamne hinrichten: Kostobanus, Antonius, Dositheus und Antipater. — Und jene Mariamne,. die Tochter der Makkabäer, sollte nicht eine tragische Niobe, und mehr, eine mit Wehe überbürdete, unglückselige Frau und Königin gewesen seyn? — Herodes ermordete ferner seinen eigenen Oheim Josephus; von den Siebenzig des Synedriums ermordete er Achtundsechzig; überdieß eine Unzahl Freunde, Befehlshaber, Vertraute, Mißvergnügte,

Verschworne. Sterbend schrieb er noch eine große Liste vornehmer Juden, die, damit die Nation nach seinem Tode ja gewiß wehklage, bei seinem Abscheiden dem Henker als Schlacht- und Traueropfer verfallen sollten. Nur Zufall rettete sie von dem ihnen zugedachten Loose. Macrobius erzählt (Saturn. libr. II. c. v.) Kaiser Augustus habe, als er vernahm, daß unter den Knäbchen von zwei Jahren ab, welche Herodes hatte umbringen lassen, auch dessen eigener Sohn mitgetödtet worden sey; — gerufen: »Es ist also besser das Schwein als der Sohn des Herodes zu seyn!« Ja — Herodes spielte auch den Henker gegen Jesum Christum, ja er würde ihn auch dann gespielt haben, wenn er selbst ein entschieden klares Bewußtseyn von diesem neugebornen Könige und seinem Reiche gehabt hätte! Hier nur sind Conflikt und moralische Monstrósität so ungeheuerlich, wie sie in der Weltgeschichte — durch Gunst oder Ungunst der Situation — nur einmal möglich waren! Eine schwache Paralelle — wie verlaufender Wogenschlag — steht neben, und unter diesem Herodes sein Sohn Herodes Antipas, da er, der Mörder Johannes des Täufers, den ihm von Pilatus zu-

geschickten Jesus — wundersüchtig inquirirend, von diesem die Verachtung tiefen Stillschweigens erntete. Mit solchem Stillschweigen hatte der Erlöser und Erneurer der Welt alle Herodese, d. i. alle Tirannen des absoluten Königthums — verurtheilt!

Was ist Shakspeare's Richard III. gegen Herodes den Großen? Wie sind die im Traume vor ihm aufsteigenden Schlachtopfer seiner Grausamkeit vergleichsweise nur gering an Zahl, und auch an sich nicht von so universeller Bedeutung, wie jene unter Vortritt der »unschuldigen Kinder« herankommenden Schlachtopfer des Herodes!

Und dieser Mann, dieser König wäre keine Figur für eine Tragödie? Oder vielmehr: seine Haus- und Weltwirthschaft mit ihrem Wehe und Fluche und Zerscheitern wäre keine Tragödie gewesen? —

Aber, wenn ich den Ausdruck »Tragödie« gebrauche, da muß ich wohl doch auch vom Organismus der Handlung reden; ich muß der Geschichte selbst tragische Situation, dramatische Gruppirung nachweisen. Da merke ich nun zuerst an: daß es ganz das Nämliche ist, ob wir — innerhalb eines gewissen Krei-

ses — das Personenregister der Geschichte des Herodes, oder das Personenregister von Hebbel's »Herodes und Mariamne« aufschlagen. Ja, Mariamne, Alexandra ihre Mutter, Salome die Schwester des Herodes, Soemus oder Sohem, Josephus, Vicekönig in Abwesenheit des Herodes; ferner die Richter Mariamnen's sind historische Personen; die drei Weisen, von der hochpoetischen Intuition des Volkes schon längst als Könige erkannt, nicht minder; eben so der Pharisäer Sameas; für den Namen des römischen Hauptmann Titus brauchen wir aber wohl nur Julius zu setzen. Die Namen: Antonius, Kleopatra, Octavianus müssen wir in der Geschichte des Herodes eben auch begegnen. —

Aber nicht nur sind die Namen geschichtliche, nicht nur dichtete Hebbel mit geschichtlichen Faktoren, und nur mit geschichtlichen — wenige Nebenfiguren ausgenommen! — auch die Handlung selbst ist vom Anfang bis Ende, bis zum Zusammenbrechen des Herodes, ganz und gar geschichtlich. — Wie Hebbel die Fäden der Tragödie zieht, so zog sie die Geschichte selbst — und diese Fäden, sie spannen sich aus densel-

den C h a r a k t e r e n, den des Pharisäers S a m e a s ausgenommen, heraus. Wie Herodes den jungen Hohenpriester Aristobolus, den Bruder seiner geliebten Mariamne, der edlen Hasmoräerin, im Bade so lange scherzend untertauchen ließ, bis er ertrank; wie er deshalb von Antonius, da dieser zu Laodicea war, zur Rechenschaft gezogen wird; wie Herodes, vor seiner Abreise zu Antonius — nicht zwar dem Schwager, sondern dem O h e i m J o s e p h u s die Verwaltung des Reiches übergab, und ihm den Befehl hinterließ: auf die Nachricht von seinem Tode Mariamne sogleich hinrichten zu lassen, damit diese schöne Beute dem wollüstigen Antonius, der vielleicht um ihrer halber zur Verdammung des Herodes hurtig sein möchte, entzogen bleibe; wie Mariamne das Geheimniß solchen Befehls aus Josephus heraus rieth; wie Salome, des Herodes Schwester, nach dessen glücklicher Heimkunft den Verkehr des Josephus mit Mariamne als allzu vertraulich verdächtigte, und also die Hinrichtung desselben veranlaßte; wie er, von Antonius zum Beistand gegen Octavianus in's Feld gerufen, ganz dieselbe Vorsorge für Mariamne abermals traf, und, für den Fall, als Octavianus

weder besiegt noch versöhnt werden könnte, dem Befehlshaber Sohem einen gleichen geheimen Blutbefehl hinterließ; wie nun Mariamne endlich aus Kampf und Zweifel hinaus trat, und ihre Liebe sich abermal entschieden in Grauen und Abscheu gegen Herodes verkehrte; wie Salome den Aufruhr im Herzen des Herodes schürte, wie dieser sofort den Sohem als Ehebrecher hinrichten ließ, gegen Mariamne ein Gericht berief; und wie diese von ihrer harten, herben Mutter Alexandra noch gescholten, aus dem Richtersaale unerschrocken und stolz zum Tode ging; wie Herodes vor Wuth und Wehe darüber schwer erkrankte und eine zeitweilige Verstandesverwirrung anheimfiel, das — alles lesen wir in des Josephus Flavius »Alterthümern« und „de bello.“ Und von den drei Königen und von dem betlehemischen Kindermord, zu welchem Herodes, noch ehe er dem römischen Hauptmanne in die Arme fällt, den Befehl gibt, sprechen ja auch wiewohl uralte Geschichtsbücher, — ist das alles keine vollendete Tragödie? — Und möchte man sich nicht ordentlich wundern darüber: daß sich für diese Tragödie erst so spät ein Kenner fand? Wahrhaftig, es geht bisweilen

sonderbar in der Welt zu. Als 1848 die Anarchie durch die Straßen Wien's tobte, als man den Neubau des Staates mit Barrikaden begann, als der Herrscher und Tyrann der Augenblick war, und man nicht Zeit hatte mehr Papier als zwei Blätter in die Hände zu nehmen und zu lesen; da saß, über dem Barrikadenstaube, Hebbel in seinem Arbeitszimmer, und machte sich mit dem alten, dickleibigen, staubigen Juden Josephus Flavius zu thun. — Und weil die Geschmacke verschieden sind, so geschah es damals: daß er die Tragödie »Herodes und Mariamne« entdeckte, und — nachdichtete. In unserer modernen Zeit mochte der »Griff« ein kühner scheinen, aber er war noch vielmehr ein glücklicher.

Und wie dichtete Hebbel der Geschichte nach? Das ist die zweite Frage der Besprechung.

Ich sagte: Hebbel habe die »Tragödie« von Herodes und Mariamne in der Geschichte bereits vorgefunden; er habe nur eben den Schatz gehoben. Es versteht sich von selbst, daß er die betreffenden Vorgänge in der Burg Zion darum nicht eben nur zu daguerotipiren brauchte. — Der künstlerische Proceß

fand vielmehr seine volle Anwendung, und weil es mir nicht lediglich um die Kritik der Tragödie zu thun ist, so muß ich mich hierüber schon etwas umständlicher aussprechen. — Ich führe den dichterischen Proceß hier namentlich auf folgende Momente zurück.

Erstens. Der Dichter fand zwar in dem Gemäuer alter Geschichte die riesigen, oder prächtigen, oder auch entsetzlichen Büsten eines Herodes, einer Marianne, Alexandra u. s. w.; er fand auch die Wege, welche von diesen geschichtlichen Größen gegangen, die Thaten, die von ihnen vollendet wurden; aber ihm konnte es um kein Antikenkabinet, auch um keine Chronik zu thun seyn. Diese Steinbilder sollten aus ihrer Nische herabsteigen, sollten dieselben Wege und Thaten und Leiden noch einmal vollenden, aber nicht durch ein äußerliches Getriebe, sondern durch sich selbst. Es galt also jenen Geist zu koncipiren, der diese Gestalten einst getragen, der sie so und nicht anders geleitet, der die Dimensionen der Thaten und Erfolge hat, und dieser Erzeugungen Springfeder war. — Mit dem so koncipirten Geiste mußten dann die todten Bilder der Historie inspirirt, ins Leben zurückgerufen werden;

die Worte, die sie einst geredet, ihre Geberden, ihre Schauer, Bewegung, Gang, Bahn, Zeit mußte sich treu und korrekt wieder einstellen, und was sie einst thaten und litten, mußte jetzt wieder werden. Das also war nicht Kopiren, nicht Drahtleitung, sondern Reproduciren, Verlebendigen und Selbsterfahren, überdies im Wege der Darstellung ein Vermitteln und Uebermitteln des Erlebten an Andere, so zwar, daß diese wie der Dichter, die Zeit- und Weltgenossen des Herodes und der Mariamne werden. — Und so steht und lebt die Tragödie, mag sie auch geschichtlich vorliegen, nur durch den Geist und Athem, den ihr der Dichter eingehaucht hat.

Zweitens, nicht nur die Person mit ihrem Bewußtseyn wollten objectivirt seyn, sondern in der Summe und in dem Wechselverkehr des individuellen mit dem verschiedenen Bewußtseyn Anderer mußte sich die Zeit und das Bewußtseyn von derselben selbst wieder in voller Ausprägung objectiviren. Mit unsern Schritten in die Burg Zion, bei unserem Verweilen in derselben, müssen wir mehr und mehr, und rasch in die Welt von damals versetzt werden.

Drittens, über dem Bewußtseyn der Personen und über dem der Zeit, sollte sich in dritter Höhe ätherklar, noch ein anderes drittes Bewußtseyn objectiviren, nähmlich: das Weltbewußtseyn, d. i. Weltanschauung. Es wäre irrig, diese Höhe nur dem sogenannten philosophischen Drama vindiziren zu wollen; auch das historische Drama, wenn es anders nicht auf der untersten seiner Stufen stehen sollte, kann ihrer nicht entbehren; so wie dann auch die Unterscheidung zwischen historischem und philosophischem Drama mindestens hinkt. Wie jedes Licht, wie der kleinste Funke, so wird auch das historische Drama, zumal die historische Tragödie, die Radien ihres Brennpunktes in das große Ganze, in die Weltgeschichte und Weltordnung hinaussenden müssen.

Viertens, demgemäß hatte der Dichter die Aufgabe: den Horizont hinreichend weit und leicht auszuspannen, und wo innerhalb des Horizontes sich eine Theilnahme der Welt an der Handlung, eine Beziehung, ein Rapport zu ihr darbiethen mochte, da war solche Verknüpfung als Erstarkung und Schwellung

der Handlung, als Gewinn für ihre Universalität und Tragweite anzusehen.

Fünftens, die Tragödie, die aus dem Boden der Geschichte wild heraus wuchs, mußte in ästhetische und kunstgerechte Zucht genommen werden, mit Wahl und Geschick wollte das Nothwendige an seinen Platz gestellt, dem Haushalten mit dem Nothwendigen aber die ebenfalls noththuende Freiheit im Organisirungs- und Bindungsprocesse bewahrt werden; die Kreise mußten sich immer koncentrischer gestalten, und der kleinere aus dem nächsten größeren herauswachsen, wie die Blume aus sich selbst herauswächst.

Diese fünf Punkte nun liefern mir eben so viele Orientirungspunkte für die Beurtheilung der Hebbel'schen Tragödie. —

Herodes und seine Zeit gingen nicht in Aschgrau, sie kleideten sich vielmehr in Blut- und Gluthfarben. Je tiefer wir in die alte Geschichte zurückgreifen, desto heißeres Blut, desto voller der Puls, desto souveräner die Leidenschaften. Wie die vegetabilische Welt der Urzeiten, so war — mindestens in ihrer leiblichen (seelischen) Anlage — auch die frühere Menschheit von

größerer, stärkerer Art. Ein Dichter, dessen Fantasie nicht brennende Farben und tiefe Töne zu Gebote stehen, wird daher antike Stoffe immer mit Unglück behandeln; er wird zornige Schreiber mit dem Rüstzenge der Heroen wappnen; er wird Jupiters welterschütternde Augenbraunen einem Kopf ansetzen, dem allenfalls Haare und Roßschweif zu Berge stehen, dem aber nimmer eine Pallas Athene entsprang; und wenn er seine Helden in die antike Ruhe der Toga kleidet, so haben wir das Vergnügen, den Polonius als Julius Cäsar zu sehen. —

Ruhe ist nur dort, wo Sicherheit, und Sicherheit, wo Kraft; daher Shakspeare's Menschen so aus dem Ganzen; daher sie, und selbst seine untergeordnetsten Figuren, ohne besonderes Echauffement, Dinge thun und reden, bei denen ein anderer Dichter den Monolog vom »Seyn und Nichtseyn« einzulegen für gut finden würde. Hebbel's Fantasie ist eine gewaltige, und wahrhaftig, sie mußte eben eine solche seyn, um Gestalten, wie Herodes, Mariamne und wie sie durchweg in dieser Tragödie erscheinen zu tragen. — Da ist jede Figur eine gehämmerte, eine jede aus ihrem

eigenen, specifischen Metalle — mit ihrem Schwerpunkte in sich; eine jede einzelne in ihrer Art ein außerordentliches Ganze — eine poetische Schöpfung. — Schien hierin, was Hebbel's frühere Leistungen anbelangt, das Maß bisweilen nahezu überschritten, die Farbe zu stark aufgetragen, so ist das in der gegenwärtigen Tragödie nicht mehr der Fall, und wäre es so gekommen, ich würde darüber wegge'hn. Ich sehe viel lieber den Obelisk von Luxor aufstellen, als einen Luftballon aufsteigen machen; ach, und sehet nur hinauf — wie es wimmelt von Luftballonen — wie sie hinziehen flottenweise! Es ist nicht Manier, es liegt in der Substanz, im Organismus der Hebbel'schen Figuren, und in der Aufgabe der dramatischen Plastik, daß er sie mit einigen wenigen gleichwohl determinirendsten Zügen hinstellt. Man erkennt sie sodann ein für alle Male, als hätte man in ihnen wie in einem Buche geblättert. — Dasselbe gilt von Hebbel's Charakterschilderungen. Wenn Joab von Antonius erzählt:

Ein Sklav' stand hinter ihm, das Ohr gespitzt,
Die Tafel und den Griffel in der Hand,
Und zeichnet mit lächerlichem Ernst

Das auf, was ihm im trunk'nen Muth entfiel.
Die Tafel liest er dann, wie ich vernahm
Am nächsten Morgen durch im Katzenjammer,
Und hält so treu an ihren Inhalt sich,
Daß er, dies soll er jüngst geschworen haben,
Sich selbst mit eig'ner Faust erdrosseln würde,
Wenn er die Welt, die ihm gehört, am Abend
Im Rausch verschenkt und sich dabei des Rechts
Auf einen Platz darin begeben hätte

— u. s. w.

und wenn Herodes hinausruft:

»Du siegst Octavian! Es fragt sich blos,
Ob früher oder später« —

so haben wir nicht nur mit Herodes den Antonius — und dessen Zukunft — geschaut, sondern in Herodes hinein. — Aber den g a n z e n Herodes finden wir in seinem eigenen Selbstgespräch S. 19.

»Nun gilt's! Noch einmal! hätt' ich bald gesagt,
Allein ich seh' kein Ende ab. Ich gleiche
Dem Mann der Fabel, dem die Geier
Mit Schnäbeln und mit Klaun von oben drohten,
Und der auf einem Schlangenklumpen stand.

Gleichviel! Ich wehre mich, so gut ich kann,
Und gegen jeden Feind mit seiner Waffe,
Das sei von jetzt mir Regel und Gesetz;
Wie lang es dauern wird, mich soll's nicht kümmern,
Wenn ich nur bis an's Ende mich behaupte,
Und Nichts verliere, was ich mein genannt;
Dies Ende komme nun, sobald es will!«

Es wird uns hieraus schon begreiflich, wie Mariamne mit Beziehung auf ihren gemordeten Bruder von ihm sagen mag:

»O daß er nicht die blut'gen Hände hätte!
Ich sag' ihm Nichts! Denn, was er auch gethan,
Spricht er davon, so scheint es wohl gethan u. s. w.

und, S. 80, zu Herodes:

»Dich tödtet (sie zeigt gen' Himmel) Der allein!«

Die große Anlage des Herodes und ihr Schiffbruch ist aber gegeben in den Worten, die er, von der so eben zum Tode abgeführten Mariamne redend — zu Titus spricht. Sie lauten:

Ha! Ha! zu. Der hab' ich einmal gesprochen:
Zwei Menschen, die sich lieben wie sie sollen,
Können einander gar nicht überleben.

Und wenn ich selbst auf fernem Schlachtfeld fiele;
Man brauchte dir's durch Boten nicht zu melden,
Du fühltest es gleich, wie es gescheh'n,
Und stürbest ohne Wunde mit an meiner!
Titus verlach' mich nicht! So ist's! So ist's!
Allein die Menschen lieben sich nicht so!«

Ich komme auf Herodes noch einige Male, und nicht bloß auf den Charakter Herodes zu sprechen. Hebbel versteht sich auf die Mischung männlicher Charaktere; aber ich meine: Das Weib gelingt ihm in allen Fällen besser. Seine Judith stellt den Holofernes, nicht nur kraft der Idee, sondern auch als Charakter in Schatten. — Ein Aehnliches gilt zum Theil von Mariamne und Herodes. Mariamne ist noch überzeugender als Herodes, man muß an sie glauben. Schiller war in seinen Conceptionen der weiblichen Natur monoton. Wenn Hebbel die Weiblichkeit innerlicher erfaßt als andere deutsche Dichter, so kann das wohl nur daher kommen: daß er, trotz der Sonderbarkeiten, die man ihm als Dichter Schuld gibt, für das naturseelische Leben gleichwohl ein unmittelbares, frisches Verständniß hat, als jene Anderen. Mariamne

war aber auch bei all' ihrer Tiefe eine leichtere Aufgabe als Herodes. — Letzterer mußte sich nothwendig in den Weltraum hinaufwachsen; die Radien des welthistorischen Moments mußten da freien Auslauf erhalten. Nicht so bei Mariamne. Und der Dichter trat auch mit ihr ja nicht um eine Stufe höher, — oder vielmehr, er trat kaum so hoch, als er eben mußte. Dafür übte er seine ganze Kunst an dem Weibe, an dem Individuum, an der Person. Wie sie von den Perlen, mit welchen sie von Herodes wieder und wieder beschenkt wird, rühmt, — nähmlich, daß sie »so rein und weiß, daß sie sogar in blut'gen Händen nicht den klaren Glanz verlieren,« so ist sie selbst eine so reine und weiße Perle, daß sie sogar in der blutigen Hand des Herodes den klaren Glanz nicht verliert. — Sie ist gewisser Massen der geradeste Gegensatz zu Herodes, wie denn, sonderbarer und doch wohl natürlicher Weise, — das alte Heidenthum und Judenthum — seine letzten und reinsten Blüthen in der weiblichen Menschheit treibt, — zum Beweise wohl, daß nur der Grund der Menschheit noch lebensfähig war.

Während Herodes der große, königliche Bauherr ist, der da seine Weisheit und Größe in den Worten ausspricht:

»Man soll mit Allem wuchern, denke ich,
Warum nicht mit verfall'nen Menschenleben?
Es kommen Fälle, wo man's brauchen kann!«

ist sie sich selber, außerhalb des großen, unendlichen Zusammenhangs — nichts. Sie lebt, indem sie sich hingibt und hingenommen wird. Sie ist herein getreten in den See der Unendlichkeit, und empfängt da die Taufe mackelloser Menschenwürde. Sie kennt darum nicht das Sorgen und Wuchern des Herodes, nicht den Biberbau um's liebe Ich herum; sie hofft nicht, nein, sie hat genug und vertraut; sie vertraut noch dann, als die Wasser die Leiche ihres meuchlings ersäuften, geliebten Bruders, der ihr ja auch so geschwisterlich ähnlich sah, vor ihre Füße hin ausspeien.

»So klein die Angst?«

frägt sie Herodes, da sie beim Abschiede von ihm der Gefahren entgegen geht, und doch nicht banget. Mariamne antwortete: »So groß die Zuversicht!« In dieser Ant-

wort liegt ihre ganze Seele. Und unübertrefflich wahr ist nun der weitere Dialog:

Herodes: Die Liebe zittert!
Sie zittert selbst in einer Heldenbrust!
Mariamne: Die reine zittert nicht!
Herodes: Du zitterst nicht!
Mariamne: Nun fang ich an! Kannst du nicht mehr vertrauen,
Seit du den Bruder mir — dann wehe mir,
Und wehe Dir!

Da haben wir das ganze Leidensgebot — Mariamnens. Weil in ihr kein Arges ist, nie ein Arg in sie eintreten kann, daher kommt es und muß es kommen, daß sie von dem argen Herodes das Gericht und den Tod hat. — Wie Mariamne eben ist, steht ihr Härteres bevor als der Griselbis begegnet ist. Ihr begegnet überdies dieses Aergste und Härteste zweimal, und zwar zum zweiten Male, nachdem sie den ersten Schmerz überstanden, und dem Herodes neu vertrauend, bei Wiederkehr gleicher Umstände gebetet hatte:

»Lenk' Ewiger sein Herz!
. . . . . Du wälztest
Das Rad der Zeit zurück: es steht noch einmal,
Wie es vorher stand. Laß ihn anders denn
Jetzt handeln, so vergeß' ich, was gescheh'n....«

ja, nachdem sie den Schwur, welchen sie dem fordernden Herodes geweigert, — den Schwur: sich selber den Tod anzuthun, wenn Herodes den Besuch bei Antonius mit dem Tode büsset — freiwillig, ohne Wissen des Herodes geleistet hatte, — diese Mariamne bleibt endlich in der That hienieden nichts mehr übrig; sie muß sagen:

»Ich hatte Nichts, ich habe Nichts, ich werde
Nichts haben! War denn je ein Mensch so arm!«

Sie muß zu Titus sprechen:

»Für mich gibt's keinen Rückweg. Gäb' es den,
Glaubst du ich hätt' ihn nicht entdeckt, als ich
Von meinen Kindern ew'gen Abschied nahm?« —

Es konnte ihr nicht mehr darum zu thun seyn, Herodes zu überzeugen, wie ihr Verhalten gerade das auf die Spitze getriebene Gegentheil von dem, dessen er sie verdächtig gehalten hatte, gewesen sey; dieser Hero-

des, dieses irdene Gefäß — das, ob mit Irrthum, ob mit Wahrheit angefüllt, das Gift aus seiner Zersetzung insbesondere aus dem Bewußtseyn des verübten Brudermordes erzeugt, dieser Gatte, der ihr dafür, daß sie ihm freiwillig den Tod zugeschworen, — den Tod bestellt, und an ihrem Rechte des Daseyns, d. i. an ihrer Menschheit Raub begangen hatte — vor ihm und ihrem Daseyn mußte ihr hinfort grauen; sie war innerlich genöthigt, äußerlich im Rechte, dem Gerichte über sie freien Lauf zu lassen, und wie früher ihr Todesschwur aus der Gewalt ihrer Liebe herauf blühte, so wuchs nur aus derselben Wurzel ihrer zum Tode gekränkten Treue, die ja ihr ganzes Seyn gewesen, die Wahl, d. i. die Annahme des Todes heraus. — Daß sie sich den Tod nicht selbst gibt, daß sie ihn auch nicht von der Hand oder Willkühr des Herodes, sondern durch den Ausspruch des Gerichtes, von der Gerechtigkeit der damaligen Welt, d. i. durch die Weltmisere selbst, und also wie eine Gabe des Schicksals empfängt; darin liegt das rechte Maß und die Simetrie des Schlußes zum Ganzen, so zwar, daß — wiese nicht schon die Geschichte diesen Gang der Hand-

lung aus — derselbe aus dem Charakter der Mariamne, wenn anders dieser nicht verunglücken sollte, sich so und nicht anders ergeben mußte.

Ich bemerke nun im Vorübergehn, daß Alexandra, Leomas, Titus, Sameas als Gattungscharakter Figuren aus einem Guße sind, jede durch sich selbst so und nicht anders — beweglich. Artaxerxes ist nicht sowohl ein Charakterbild als ein Zeitbild, und ich muß darum noch auf ihn zurückkommen. Nicht ganz korrekt möchte Salome seyn; ihre Eifersucht ist, bei aller Anlage dafür, doch wohl zu wenig motivirt; jedenfalls konnte eine solche Eifersucht nur sie selber, keine zweite blenden, und ist daher nur ein unwirksames Mittel.

In dem objectivirten Bewußtseyn der je einzelnen Personen muß die Zeit selbst ihr Spiegelbild erfahren. Auf die Folie: Zeit ist das Drama zunächst aufgetragen; diese Folie, sie glüht rasch und in starken Farben auf, wie sie gerade mußte. Wenn Herodes spricht:

»Es fehlt nur noch, daß meine linke Hand
Sich gegen meine rechte kehrt!«

wenn Mariamnen das Wasser nicht mehr ist, was es ihr sonst gewesen: »ein mildes Element, das Blumen tränkt und mich und alle Welt erquickt, es flößt mir Schauder ein und füllt mich mit Entsetzen;« — wenn Herodes sagt:

»Denn, was auch kommt, ich trag' es, doch die Hoffnung
Verläßt mich, daß was kommen kann;«

wenn der fanatische Pharisäer Sameas nach angehörter Schilderung der grausamen Heidenspiele mit erhobenen Händen Gott danket:

»Herr, du bist groß! Wenn du den Heiden auch
Das Leben gönnst, so muß er dir dafür
Doch einen gräßlichen Tribut bezahlen,
Du straffst ihn durch die Art, wie er es braucht!«

wenn Alexandra von Antonius spricht:

»Denn, wie ein wilder Wald nicht bloß den Löwen
Beherbergt, auch den Tieger, seinen Feind,
So nistet auch in dieses Römer Herzen
Ein ganzes Wurmgeschlecht von Leidenschaften
Die um die Herrschaft mit einander ringen,

Und wenn Herodes auf die erste baut,
Ich baue auf die zweite ...«

und von Herodes:

».... und wenn ein Jeder sich
Durch seinen Tod um hundert Ruthenstreiche
Verkürzt glaubt, oder um das Marterkreuz,
So glaubt ein Jeder was er glauben darf;«

und von ihrem eigenen Stamme:

»..... mußten doch
Die Meister meines Stamm's, die Aelternmütter,
Wie Aelternsväter, ohne Kopf die Welt
Verlassen, weil sie ihn nicht beugen wollten,
Ich theile dann ihr Los, was wär' es mehr?«

und Mariamne in der Burg Zion zu Alexandra:

».... Wenn aus der Wand ein Wurfspieß führe,
Er käme mir nicht unerwarteter,«

und Herodes:

».... Ist es nicht,
Als wär' die ganze Welt von Spinnen rein,
Und alle nisteten in meinem Hause,« —

so sind das eben so viele Portraitzüge der Geschichte, und alle Thaten, die da an Mariamne vorüber gehen,

es sind lauter solche, daß auf sie die Worte Joseph's passen:

»Verflucht die That, die einen Schatten wirft,
Eh' sie in's Leben tritt!«

Artaxerxes aber, der heidnische Diener in der Burg Zion, früher am Hofe des Satrapen, wo er eine Uhr war, (eine Uhr, wie sein Bruder, sein Vater — welcher sterbend, vom Pfeile getroffen, die Zahl noch ausrief — ebenfalls nur derlei gewesen sind) und der noch immer, — wachend, träumend — sich den Puls und die Sekundenschläge des Pulses fühlt, bis er sich besinnt, daß er keine Uhr mehr ist — diese lebendige Uhr weist beredter als alle Sanduhren an den Höfen der Pharaonen und Cäsaren, die nächtlichen Stunden der Herodianischen Zeit. Dieser Artaxerxes allein wäre — auch ohne seine Beschreibung der Feste, wie er sie sah — eine Intuition des gepriesenen Heidenthums, und ist offenbar ein Geschwister des so effektvollen Stummen in der Judith.

Hebbel hat die Zersetzung, die Heilandsbedürftigkeit der Zeit Herodes »des Großen« mit Meisterschaft gemahlt. Hiedurch aber ging er

darauf ein, das welthistorische universelle Moment des Herodes in die Tragödie einzubeziehen. Er hätte auch gar nicht anders gekonnt. Der Dichter ging nicht nur darauf ein, sondern er ging daran; er findet der Handlung ihren Zenith. Herodes ist der König, welcher auf die Rede von Messias versetzte: »Ich bin es selbst.« In den Horizont der Tragödie treten die »heiligen« drei Könige herein, und die Radien der Handlung verlängern sich, bis sie an den Himmel hinauf, in den Strahl des Stern's, der die Könige führt, hineinreichen. — Und dieser Stern, er steht am Himmel hoch, über der ganzen Menschenwelt! Hier muß ich Zweierlei hervorheben. Für's Erste: Ueber Hebbel's Tragödie zieht ein unsichtbares Etwas, ein bescheerendes, unwidersprechliches, allmächtiges Seyn hin, es wirft dieses dann seinen wandelnden Schatten, oder auch sein Licht — in die Handlung hinein; — es verbündet sich mit den Seinigen in ähnlicher Weise, wie einst die Götter (allerdings aber selber wieder zwieträchtig) Ilium oder den Achaiern Bündner waren; es macht dann aus dem Individuum aus dem Volke Heroen, Propheten,

Wunderthäter. Ich enthalte mich der Anwendung des Gesagten auf Hebbels Tragödie; ein Jeder, der diese kennt, muß g'rade so gut wissen wie ich. — Diese Erscheinung, die, meines Wissens, in andern modernen Tragödien sich in solcher Prägnanz nirgends vorfindet, war es, die mich schon immer an den Namen dieses Dichters die Hoffnung knüpfen ließ: es werde dieser dazu beitragen, daß die moderne Tragödie eine neue, höhere Stufe — die Stufe mehr herangetretener Unmittelbarkeit des Rapport's zwischen dem menschlichen Anringen und jener höheren Macht, ohne welche keine Tragödie denkbar ist, überwinde; daß also wir mit der Tragödie allmälig jene sinnigen Höhen gewinnen, wo sich — was unten und oben, klar und bestimmt scheidet, und wo endlich einmal die dunklen, nichtssagenden, einseitigen Gattungsnamen und Phrasen: wie Nemesis, Schicksal, Verhängniß ꝛc. — wie anderer alter Plunder zum T— gehen, und dafür das Ding, oder unendlich richtiger das Seyn und Walten dort oben beim rechten, unter allen Umständen geltenden Namen, der überdies kein bloßes Wort, sondern der erfassende Ausdruck für das formale Wesen jenes

Höheren sey — genannt werde — d. i. mit dem Namen Weltordnung. — Mit diesem Worte wäre hinfort ein eigenes, souveränes Lebensreich gesetzt, das über alles zufällige Entwicklungsleben hinausliegt; ein Regulator, der nicht wie die Sfinx, mit seinem Thierleibe in das Bewußtseyn sehnsüchtige Chaos zurückreicht, und sich über sich selber und über sein Zustandegekommenseyn verwundert, sondern der unendliche Ordner und durch den Alles ist. Damit stünde fest ein Dualismus zwischen allem Werdenden, Strebekräftigen, und zwischen jener höhern im Siege bleibenden Ordnungsmacht, und Dulder und Heros gelangten eben nur in der Jüngerschaft dieses Höhern und Höchsten zu den Taborhöhen ihres Sieges und ihrer eigenen Mitverklärung. —

Ich weiß, das Wort »Dualismus« klingt in unsern Tagen, in welchen die »Einheit« auch in der Philosophie eine beliebte Phrase geworden ist, sehr unphilosophisch; ich könnte gleichwohl nachweisen, daß ein solcher Dualismus gerade auf die Einheit vor dem Uranfange der Zeit zurück, und auf eine formale Einheit am Endpunkte der Zeiten und in

alle Ewigkeit hinein hinweise, und daß gerade die beliebte Weltanschauung von einem einzigen Grundseyn — in unendliche Vielheit, ohne einen andern Verband als den des Sterbens, uralter verunglückter, todt kranker Souveränitäten auslaufe; aber es gehört das nicht hieher. Ich lasse mir nicht einmal beifallen, vom Tragödiedichter zu verlangen, daß er in seiner philosophischen Weltanschauung Dualist sey. Noch mehr: ich sage, beim Dichter, als solchen, kommt es auf seine Philosophie gar nicht an, und es darf mich gar nichts kümmern. Ich habe durchaus nicht zu sagen, wie Hebbel als Philosoph die Welt anschaue. Der Dichter hat es nicht mit dem Seyn sondern mit dem Leben, d. i. mit dem geformten Seyn zu thun. —

Wüßte er auch über das reale Seyn ganz außerordentlichen Bescheid, er dürfte darüber in seiner Poesie, und schon gar in der Tragödie kein Sterbenswörtchen doziren. Daher sind eben unsere modernsten, deutschen Dramendichter und Dichterinnen — so entsetzlich; wer es noch nicht glaubt, kann es drin lesen: daß wir göttlichen Standes seyen, daß unser Herzschlag der Herzschlag der Natur, daß wir uns selbst erlösen,

zu Göttern machen müssen; daß es kein Heiligeres gibt, als: Mensch zu seyn, rc. Wir finden da homöopathische Streukügelchen von Hegel, Feuerbach, Ruge, Bauer rc., ja sogar Brocken von Theologie aller Façon eingestreut, manchmal auch eine dicke, bitt're, böse Pille. Genug, ich will sagen: Hebbels Poesie schwingt sich am höchsten, und erringt den meisten und verdientesten Erfolg dort, wo sie jene ewige Ordnerin herein ragen macht; wo diese — ohne von Hegel oder sonst wem ausgestellten Geburtsschein oder Landsmannschaftsausweise — eben nur als Fremde, ganz Andere, als Gast aus der Höhe — als Gast, der aber thut, als wäre er hier, unter Menschen, zu Hause, als wäre er Herr und König wie Keiner — sich in die Handlung mischt. An dieser formalen Grundverschiedenheit darf dann allerdings nicht gemäckelt werden. So viel muß hier noch gesagt werden: daß der Tragödiendichter, wenn er zufälliger Weise, im Interesse der vermeintlichen Wahrheit Monist wäre, er sein Theil Philosophie vergessen, und im Interesse des Schönen sich zum Dualismus bekehren müßte. Ist er anders genug Dichter dazu, so wird sich diese

Zukehr ganz von selbst machen; die Poesie wird, wie der Glaube es thut, ihn freiwillig oder unfreiwillig in die rechten Bahnen hinübertragen. Für den Dichter von monistischer Philosophie möchte das Ob? und Wie? dieses Geschehnisses die Probe für seine poetische Stärke abgeben. Hebbel ist so sehr Dichter, daß er in der Tragödie für jeden Fall zum Dualismus gelangen mußte. So denn auch in »Herodes und Mariamne.« Nicht nur etwa halb und halb, oder unklar, sondern mit vollem Bewußtseyn spinnt er die Fäden der Tragödie bis nach Betlehem, bis zum Stern hinauf.

Es entsteht nun die zweite Frage: halten mit diesen Positionen oben gleichen Schritt die Expositionen da unten? Ist der Rapport zwischen da und dort entschieden?

Hebbel — wenn ihm diese Blätter zu Gesicht kommen sollten, muß meine hohe Achtung für ihn aus ihnen herauslesen. Er muß wohl auch merken, daß ich seine Tragödie studirte, und wahrhaftig, ich thue das nicht mit allem, was Drama heißt. Hebbel, wenn ich ihn nicht überschätze, kann nicht zu jenen verletzbaren Autoren gehören, die, im Gefühle ihres zwei-

felhaften Besitzes, jedes Zugeständniß an Jedermann böse verweigern. Er hat übrigens, meine ich, sein Kapital noch lange nicht verbraucht, und kann wohl noch Vollendeteres bringen, als er bereits gebracht hat. Er blieb bei »Judith« nicht stehen, er wird, er darf bei »Herodes und Mariamne« sich noch keine Hütte bauen. — Aus allen diesen Ursachen, und noch vielmehr im Interesse der Kunst rede ich also weiter, wie folgt: Hebbels Herodes ist nicht nur der König, dem »Dunkelroth« weit besser stünde als die »Trauerkleider;« nicht nur etwa der prahlende Prätendent, der Messiasmörder, sondern der »Soldat« der seinem Gegner droht:

»Ich beiß dich noch im Liegen in die Ferse.«

Das ist dämonischer Himmelstrotz! Dem muß sein Gericht werden; es muß seiner ganzen Herrschaft — ihr Gericht werden. — Und »zuckt« doch die »Erde« grausam dem Ende dieser Herrschaft entgegen.

»Die Erde hat mir einmal einen Becher
Mit Wein verschüttet, als ich durstig war,
Weil sie zu zucken anfing, eh' ich ihn
Noch leerte .....«

so sprach er ja einst. Da verkündet ein Prophet —

das Kind der Jungfraumutter, das Throne stürzen, Todte wecken, Sterne vom Himmel reißen werde u. s. w.; da kommen die Könige, der Stern; ha, das Gericht naht also, und mit ihm die Erlösung; — auch geht wirklich ein Gericht in Scene; Mariamne ist die Gerichtete, nein sie ist die Richterin, und der Gerichtete, der Vernichtete ist Herodes. Dieser bricht zusammen, rufend: »Titus!« Ist er todt? Moralisch gewiß. Auch physisch? — Vielleicht. Die Tragödie gestattet kein Nein. Also jedenfalls eine Niederlage des Herodes. — Aber wo ist der Sieg? Doch wohl: der Stern, das Kind, sein Reich! — Aber wo ist das Verständniß solchen Sieges? Von welchem Herzen wird er ermessen? welches Auge klärt der Stern? — Herodes fällt nur der Mariamne, nicht dem Kinde. Wie er einst ihr »Tod« gewesen, so ist sie jetzt seine Vernichtung. Es fällt überdies nur eben er, nicht muß sein Reich d'rum fallen. Auch mußte der Sieg zugleich ein Sieg Mariamnens seyn. Als die Könige kommen, ist Mariamne bereits zum Tode fortgeführt. Auf die Frage des ersten Königs: »Ward dir nicht ein Sohn geboren?« hat Herodes bereits Ur-

sache zu antworten: »Mir? O nein! Mir starb ein Weib!«

Ich weiß, in dieser Frage und Antwort liegt ein Gericht, aber noch immer kein Weltgericht, und Mariamne weis und hat nichts davon. Zwar dämmert das Bewußtseyn von dem Weltsiege in den Augen der Könige; aber sie sind — fremd, und bleiben Fremde — in der Tragödie. Mariamnens Schmerz lohet, wie eine Feuersäule, aus der Burg Zion in die Nacht hinaus; in ihr hatte das alte Weh seine Spitze erreicht. Dieser Schmerz und das neue Heil mußten sich begegnen, die züngelnde Feuersäule mußte sich zum Stern hinüber neigen, vor ihm sich bücken und sinken und versiegen. — Und das war so nahe. — War sie doch die Makkabäerin! sieht sie doch drei Nächte bereits im Traume, und endlich auch bei Tage — da sie vor Gericht steht — den Reizen ihrer Ahnen — Judas Makkabäus »hinter dem Throne, auf welchem ein König zu sitzen scheint.« Wenn die Könige eingetreten wären, da Mariamne noch vor Gericht stand, oder nach dem Gerichte, da Mariamne da stund, — wenn Sie die Frage und Kunde der Könige gehört, vielleicht

auch den Stern mitangesehen hätte, in seinen Strahl getreten wäre, wenn sie den drei Königen, einen um den andern, in's Auge geschaut, und dann den Blick auf Herodes zurückgewandt und verglichen hätte, — wenn der Geist der drei Weisen und Könige sie erfaßt, gehoben, getragen hätte, — wäre da der Sieg des Kindes, der Sieg der Welt nicht auch ihr Sieg, also der Sieg der Tragödie gewesen? — Sodann hätte sich leichtlich das, was man Katastrophe nennt, in bestimmteren Formen eingestellt. Dieser Sieg hätte leichthin noch gesteigert werden können durch Zwischenfälle, durch Zeichen, wie sie den Einsturz einer Welt bereits einleiten. Vielleicht hätte die ganz außerordentliche geschichtliche Angabe, daß der herodianische Kindermord dem eig'nen jüngsten Knaben des Herodes (warum nicht auch der Mariamne?) das Leben kostete, in sehr wirksamer Weise mit benützt werden können. — Dagegen meint der Dichter, Mariamnen, die nur in solcher Weise zum vollen Gegensatze des Herodes sich gestellt hätte, bis auf ihren rein menschlichen Schatz herabsetzen zu müssen; anstatt sie wachsen zu lassen, macht er sie kleiner, indem er ihr den Glauben

ihrer Ahnen versagt. — Sie denkt nicht, daß im Tode das Leben erst recht angehe; sie »beneidet den Stein,« sie möchte, daß sogar ihr Staub in nie zerbröckenlden Granit eingesargt, und in des Meeres Abgrund versenkt, den Elementen für alle Ewigkeit entzogen sey; sie sieht mit dem Römer Titus: daß wir in der Welt des Schein's leben, und tröstet sich: »Ich bin gleich in der ew'gen Nacht.«

Wo ist dann, wenn nicht in Mariamne, auf der Welt noch die Empfänglichkeit für Heilung, und also die Möglichkeit des Heils? — Mariamne, anstatt die mißhandelte, gesammte Menschheit zu repräsentiren, ist eben nur die idealisirte Weiblichkeit. Nein, die Radien, die nach Heilung verlangen, die dem Sterne entgegengestreckten Arme der Sehnsucht, der Rapport von der Erde zum Himmel hin, der da, neben Herodes und gegen ihn sich herauswächst, und zum Bewußtseyn kommt, er erlangt nicht seine volle Mensur.

Ich sage dies in einer Art von Schmerz, weil die Tragödie mit ihrer großen Anlage, mit ihrer sonst

so genialen, vielfachen Meisterlichkeit meine ganze Theilnahme weckte.

Aus dem Vorausgegang'nen ergibt sich nun schon bald von selbst: daß der Dichter sich Höhe und Breite für die Handlung sicherte; aber innerhalb des abgesteckten Raumes blieben wohl doch einige Punkte unbenützt. — Das Ganze ist groß, edel — aber es ist nicht überall ausgebaut; ein Geschick, das schon oft große heilige Bauwerke betroffen. —

Noch einige Worte über die künstlerische Ausführung, über die Schönheitsform der Tragödie. Es scheint, der Dichter wollte zeigen: wie weit man in der modernen Tragödie bis zur Einfachheit und Einheit der antiken zurückzukehren vermag. Schon der antike Stoff empfahl ein solches Bestreben; die starken, geschwellten Charaktere der Vorzeit forderten geradezu scharfe, einfache Umrisse. Da ich Hebbel's Tragödie las, erinnerte ich mich unwillkürlich an den Styl Julius Cäsar's „de bello Gallico." Cäsar schrieb, wie er befahl, wie er kommandirte, wie er — handelte; er schrieb wie ein Mann, der zum Reden nicht Zeit hat Die Sätze, welche zwei bis drei Zeilen betragen, sind

selten; um so häufiger solche, die in zwei und drei Wörtern bestehen. Vielleicht ist Deutschland zu seinem Heile näher, wenn seine Prosaisten, und — warum nicht auch seine Dramadichter? — die Worte besser sparen gelernt habe. Hebbel übt diese Oekonomie nahezu bis an ihre äußerste Gränze. — Vielleicht ist bisweilen ein Wort zu wenig gesprochen; gar niemals eines zu viel. Dabei keine Spur von oratorischem Beiwerk, von Phrase, von Effektbomben; nichts von allem dem, womit die dramatische Muse sonst so gern Toilette macht. Wenn selbst Holofernes noch die Schwäche der Rabotade bisweilen begegnete, so liegt solche Versuchung bereits weit ab von den Personen der gegenwärtigen Tragödie. Auch von Bizarrerien, vor allzu grellen Lichtern, von einem Verschieben der natürlichen Linien, — wie Einige solches dem Dichter der »Judith,« der »Magdalena« u. s. w. Schuld geben wollen, kann hier gar keine Rede seyn. Was hier herbe, ist: daß Alexandra grade so und nicht anders seyn kann.

Vom Morde des Aristobolus bis zum Morde Mariamnens — ein stilles, nothwendiges Wer-

den, dem das Wort nur eben Ausdruck ist. Aber auch die Einheit der Zeit und des Ortes dachte der Verfasser in aristotelischer Weise geltend machen zu müssen. Die Handlung beginnt in der Burg Zion, und spielt sich eben da zu Ende. Ein ähnliches strenges Haushalten ist in dem Begnügen mit der Personenzahl unverkennbar. Es scheint, der Dichter wollte das möglich größte mit den möglich kleinsten Mitteln leisten. Das Kunstwerk ist insofern zugleich ein Kunststück. Ich weiß nicht, ob ich irre, wenn ich in »Herodes und Mariamne« die Intention finde: die moderne Tragödie mit der antiken zu versöhnen, zu vereinigen; — jedenfalls eine preiswürdige Aufgabe. — In solcher Richtung möchte Fortschritt und Sicherheit liegen. Es ließe sich hierüber ein ganzes Buch schreiben. Die Kunstrichter und die Bücherdirektoren werden dem Dichter für antiken Styl und Einheit Dank wissen. Gleichwohl sage ich mit Hamlet: »ich für meinen schwachen Theil« machte mir nichts daraus, wenn Hebbel bisweilen sich hätte mehr gehen lassen; oder, wenn er neben Mariamne hingestellt hätte Kleopatra (wie denn diese wirk-

lich in Jerusalem bei Herodes zu Besuche war) oder auch neben Herodes den Antonius. Die Hauptbedingung antiker Höhe wird immer die sein: daß in dem Kunsttempel wie in einem andern ein Stück Himmel herein schaue.

An der Geschichte hielt der Dichter so treu als es nur möglich war. Daß Josephus im Drama nicht Oheim sondern der Schwestermann des Herodes ist, war durch die dramatische Bindung gefordert. Ein ähnlicher Grund rechtfertigt es auch, wenn der Dichter das Uebergehen des Herodes von Antonius zu Octavianus zum Theil nach eigener Erfindung motivirt.

Unübertrefflich ist die 5. Scene des 1. Actes, in welcher Herodes den Josephus in die Rolle gegen Mariamne hineinsetzt; wie eine Spinne, so zieht er seine Fäden um ihn, daß er weder links noch rechts kann. Voll Duft ist die Erzählung Mariamnens von ihrem Traume, in welchem sie ihr wechselndes Bild im Spiegel gesehen. Diese Erzählung schließt:

»Ein Schauder packte mich, ich rief: Jetzt komm'
Ich als Geripp', und das will ich nicht sehen!
Dann wandt' ich mich —«

In diesem Augenblicke aber rufte man: »der König!« — und Herodes trat ein. Da ist der Traum schon zum Schluß und zur Erfüllung gelangt. Ihr Tod, den sie nicht sehen wollte, Herodes ist's. Ja, so hat es der Dichter gemeint, denn schon wenige Zeilen tiefer spricht Mariamne zu Herodes:

»Zieh' das Schwert!
Reich' mir den Giftpokal, du bist der Tod.«

Und von da ab — auf der 4. Seite — spricht sie von Herodes:

»Der Tod kann mein Gemal nicht länger seyn!«

Mariamnens Schauen der Makkabäer-Ahnen bei der Gerichtsscene ist von schwunghafter Schönheit. Im Gespräche der Mariamne mit Soemus (4. Act 3. Sc.) würde ich in den Worten des klassischen Soemus:

»Doch war ich's nur (d. h. des Herodes treuester Diener) so lang er in mir
Den Mann zu ehren wußte und den Menschen,
Wie ich in ihm den Helden und den Herrn;«

statt »den Menschen« lieber gelesen haben: den Freien. Denn das sklavenreiche Alterthum hatte geradezu die Freiheit als **Praestigium**, als äußere Form und Ma-

jestät der Menschenwürde gefunden. Dies aber stammte vom wagierenden Ich her, und nicht von der Einsicht in die allgemeine Menschenwürde. Jene Majestät war vielmehr eine des isolirten Ichs, und den Sklaven achtete man kaum als Menschen.

Wenn ferner der Erste der drei Könige sagt:

»Wir gingen einst zusammen aus, wir wußten
Nichts von einander; uns're Reiche liegen
Im Osten und im Westen, Meere fließen
Dazwischen, hohe Berge scheiden sie.«

Und der Zweite fortfährt:

»Doch hatten wir denselben Stern gesehen,
Es hatte uns derselbe Trieb erfaßt,
Wir wandelten denselben Weg und trafen
Zuletzt zusammen an demselben Ziel«

so ist dies etwas, wofür ich wieder nur das Wort »Intuition« habe, und es liegt hierin eine Weihe, wie sie nimmer das Talent, sondern eben nur der geniale Geist sie sein nennt.

Aus dem hie und da Vorausgeschickten ergibt sich von selbst: daß die Hereinziehung des Himmlischen und Heiligen in die Tragödie nicht nur nichts Störendes,

sondern die Höhe und Verklärung derselben und die Bedingung ihrer Reform und Restauration ist. So lang das künstlerische Bewußtseyn vom Drama überhaupt (und folglich auch vom Lustspiele) kein gründlicheres und universaleres ist als eben jetzt; wird man allerdings auf ein langsames Verständniß für diese Wahrheit gefaßt seyn müssen, und es thäte Noth: daß, um dies Verständniß schneller zu ermitteln, die Tragödie indessen ihre besonderen heiligen Räume hätte. Ist dies aber nicht der Fall, so läßt das Princip deßhalb an sich nicht markten, und es wird immer darauf ankommen: daß, abgesehen von aller Achtung oder Mißachtung des Heiligen von Außen her (daran jene wie diese das Heilige doch nur erhöht und zum Siege führt) wohl unterschieden werde: Ob der Himmel und seine Gewalten auf's Kommando eines Narren (der selber nicht weis, woher?) zitirt werden — oder — ob solcher Rapport aus der Tiefe und der Höhe der Tragödie selbst sich herauswachse, wie dies in Herodes und Mariamne der Fall ist. Man könnte eben so gut dem Tempel seine Glorie, seine Kuppel nehmen, als dieser Tragödie ihre heil. drei Könige.

Indem ich nun auf all' das Gesagte zurückblicke, habe ich die Ueberzeugung: daß Hebbel's neueste Tragödie in Form und Anlage nicht nur sein Bestes, sondern das Beste von Vielen in Deutschland sey. Vorzüge, wie sie diesem Werke eigen, müssen einzelne Schwierigkeiten gänzlich zu nichte machen. Solch' eine ist die: daß, wie zwischen Herodes und Mariamne so in der Tragödie selbst, das Rad der Zeit (und der Handlung) zurückgewälzt ist, und es daher Leser oder Zuschauer geben könnte, welche die Handlung in zweiter Höhe (deren Inhalt allerdings dann ganz und gar ein anderer ist) wirklich so anschauen, als stünde das Rad wirklich gerade wieder dort und so, wie und wo es das erste Mal stand.

Wäre das Gefühl der poetischen Kraft in Hebbel weniger stark, so wäre Er vielleicht da und dort weniger aphoristisch gewesen, er würde auch den halben Tönen der Uebergangssachen mehr Absicht zugewendet haben, und dem Empfange und Verständnisse der einzelnen Schönheiten seines Werkes für alle Fälle, noch mehr entgegen gekommen seyn. Auch an und für sich wäre das wohl angezeigt gewesen bei jenem wichtigen

Punkte, auf welchem die ganze Tragödie zurückdrückt, ich meine den freiwillig gethanenen Schwur Mariamnens: zu sterben, wenn Herodes stirbt.

Mit »Herodes und Mariamne« hat Hebbel die seiner selbst würdigste Antwort auf vorübergegangene Angriffe gegeben, vielleicht auch die wirksamste. Ich denke immer: Er hat dadurch Gegner versöhnt, und neue Freunde — gewonnen.

W. G.

Noch ein Wort über Modephilosophie.

Das erste Wort dieser Art veröffentlichte J. F. Herbart bereits im Jahre 1814 in einer kleinen Schrift unter dem Titel: Mein Streit mit der Modephilosophie *), und es war sehr klug von Ihm, daß er gleich am Eingange seinen Lesern in der Gegenwart und Zukunft die Frage aus dem Munde nahm: »Gibt es denn in unsern Tagen eine Modephilosophie, in denen das Philosophiren selbst mehr und mehr aus der Mode zu kommen scheint? Da nach Allem eher gefragt zu werden scheint, als nach der Wahrheit um der Wahrheit willen.« — Als Antwort gab er die Versicherung ab: »daß die Modephilosophie ihm leibhaft begegnet sey in der jenaischen Literaturzeitung bei Gelegenheit einer Re-

*) Sie ist zu finden im 2ten Bande der kleinen Schriften J. F. H.

cension seines Lehrbuches zur Einleitung in die Philosophie. Diese Arbeit setzte ihn nun in den Stand, nicht bloß die Leiblichkeit derselben zu zeichnen, sondern auch in ihrer Physignomie den Geist herauszulesen, wodurch die kleine Schrift zum förmlichen Steckbriefe für jene Zeit wurde. Ob dieser aber jetzt noch so brauchbar wie damals, ist eine andere, oder vielmehr keine Frage. Denn wenn die Philosophie irgend eines Denkers zur Modesache werden kann; warum sollte es nicht auch die eines zweiten und dritten Forschers. Man erinnere sich nur an die gellertische Fabel vom Filzhute, die da zeigt: Wie dieser Hut immer derselbe blieb, wenn auch seine Krempe allerhand Metamorphosen erfuhr, und wovon jede derselben zur Mode wurde und Mode blieb, bis sie durch den Einfall irgend eines gelangweilten Zierbengels aus der Mode kam. Dieß geschieht nun freilich nie plötzlich, da Mancher von den Modesüchtigen anfangs ein großes Bedenken darüber trägt, daß ihm die Schulkinder schaarenweise, wie die Bachstelzen dem Kukuk nachziehen dürften. Und so wäre es wohl möglich: daß auch die herbartische Philosophie, auf die vormals das Jenaer = Modejournal als Corio=

sum und Monstrum aufmerksam machte, die zeitherige Kopfbedeckung außer Cours setzte, d. h. Modesache würde.

Aber selbst in diesem Falle bliebe es interessant zu erfahren: Ob nicht die herbartische Schilderung von der Leiblichkeit und Geistigkeit der damaligen Modephilosophie, auf die jetzt zur Mode gewordene herbartische eine Anwendung zulasse; ja es wäre sogar nützlich für jeden, dem ein gleiches Schicksal in der Wissenschaft von irgend einer Modephilosophie zugedacht werden könnte, zu wissen: Ob er sich vor dem Eintritte desselben streng an das Bekannte: Was du nicht willst, daß dir geschehe, das thue auch einem Andern nicht! halten solle oder nicht?

Dem sey nun immer, die herbartische Schilderung ist eine classische und fällt deßhalb auch jetzt noch ohne Anstand ins Gehör.

In Bezug auf die Leibhaftigkeit lautet sie:

»Was aus den verschiedenen Schulen dieser Zeit sich zusammhorchen läßt, fließt aus ihrem Munde, eine Quintessenz aus den Irthümern, die ich von jeher

in meinem Nachdenken aufs sorgfältigste zu vermeiden gesucht habe.«

Der Geist aber in jener Leiblichkeit, wird anfangs mehr negativ angegeben. »Er ist schon in seinem Ursprunge dem wahren Geiste der Wissenschaft entgegengesetzt. Er entspringt nicht aus der vermittelten Reflexion auf den Zustand unserer vermeintlichen Erkenntnisse; sondern aus dem Lesen und Hören dessen, was von Andern zuvor über unsre Erkenntnisse gesagt worden ist; daher ist auch — in der Regel — jede spätere Modephilosophie schlechter, je mehr die Masse der Lesereien anwächst. (Macht nicht diese Bemerkung allein unsern Physiognomiker zu einem Knigge und Lavatter unter den Philosophen?) In der angeführten Stelle ist auch der positive Character schon angedeutet; das Ausführlichere aber geben die Worte: »die eigentliche Wohnung des Modephilosophen liegt im Schwerpuncte aller gegenwärtig in Umlauf gesetzten Meinungen.« Ein Beispiel macht nun die Sache anschaulicher. »Während Jacobi und Schelling miteinander streiten, liegt das wahre Absolute des Modephilosophen zwischen Beiden Lehrern irgendwo in der Mitte. Sagt

man diesem nun: daß weder bei Schelling noch Jacobi, weder bei Kant noch Fichte die Wahrheit zu finden; daß sie auch aus den Vorstellungsarten aller dieser Männer nicht zusammenzusetzen sey; sagt man ihm ferner: daß schon der erste Anstoß (den Hume's seichte Scepsis der ganzen deutschen Philosophie gegeben) dieselbe in ihrer Richtung verdorben habe; sagt man ihm endlich: daß einzig in der kurzen Periode von Thales bis Aristoteles, ein rein philosophisches Streben nach Wahrheit zu bemerken sey; weil diese — weder durch kirchliche Rücksichten beschränkte, noch durch psychologische Irthümer geblendete — Zeit, zwar nicht ausschließlich berechtigt, aber doch zuerst beachtet werden müsse, wenn einmal von fremden Systemen zu unsrer Belehrung solle Gebrauch gemacht werden; dann sagt man Jenem unerhörte unbegreifliche Dinge, und es kann nicht fehlen: daß, wie zahm er sich auch anfangs stelle, er dennoch allmöhlig in Unwillen und in Eifer gerathe und mit Declamationen endige.« — Es wird wohl nicht leicht Jemand daran zweifeln: daß diese Belehrung, die Herbart der Modephilosophie seiner Zeit gegeben, von dieser aber verschmäht wurde, weil

Sie den höchsten Gipfel alles menschlichen Dünkels erstiegen, auf dem man die Gottheit unmittelbar anzuschauen träumt (wie Herbart sich daselbst ausdrückt) — daß diese Belehrung bei Andern schnellen Eingang gefunden haben werde; daß sich aber auch diesen Andern mit der Zeit wieder Andere gegenüber gestellt haben werden, die abermal gegen diese Mode Protest einlegten in den Worten: daß die Wahrheit nicht nur nicht aus Kant, Fichte, Schelling und Jacobi, sondern auch dann nicht zusammengesetzt werden könne, wenn zu diesen Hegel und Herbart hinzugezählt werden. Und die sich ferner zu sagen getrauten: daß auch die angeführte griechische Periode weit mehr durch mythisch religiöse (und deßhalb kirchliche) Rücksichten beschränkt und durch psychologische Irthümer weit mehr geblendet war, als die spätern Perioden *), und die für diese Behauptung sich sowohl auf die — nicht mehr dunkle — Geschichte der Philosophie als auf eine Behauptung Herbarts berufen, die da lautet: »der Mensch ist bestimmt zum Irthume, aber zu einem solchen, den er sich selbst finden und berichtigen kann.«

*) Schon Anaxagoras (500 vor Chr.) mußte aus Athen,

Gegen dieses Mode- und Nichtmode-Werden einer Doctrin läßt sich auch nichts Erhebliches einwenden.

Lessing schon hat die Bemerkung gemacht: daß Viele dort das Ziel ihres Nachdenken finden, wo sie des Nachdenkens müde werden.

Es gibt nämlich im Gebiete des Wissens auch solche Naturen, die gleich dem Schwamme in eine Flüssigkeit getaucht sich so anzechen, daß kein Tropfen von einer andern mehr Eingang findet. Sie unterscheiden sich vom Schwamme nur dadurch: daß diesem das Sauggeschäft sehr leicht, jenem aber sehr schwer geworden, und darum die Wiederholung sich aus allen Leibes- und Seelenkräften fern halten. — Soviel aus der Federzeichnung eines Philosophen, bei der ihm die Modephilosophie zum Contrefait persönlich gesessen war. — Meister Herbart hätte ihr geradezu den Namen Papageno in der großen Oper der Speculation unsers Geschlechtes

der Gottlosigkeit angeklagt, flüchten; und nach Socrates Tode suchte auch Plato sein Heil in der Flucht. — Und „Niemand ist freiwillig böse," war ein Axiom in der Tugendlehre des Socrates. Denn Tugend war Wissen, und deßhalb der wissentlich Böse ein besserer Mensch als der unwissentlich Böse. — Was gleicht diesem Mißgriffe? Die Ansicht Herbarts vom Ich, als dem Knotenpunct im Seelenleben, die wohl im Knoten den unct, aber nicht im Puncte den Knoten wittert.

beilegen sollen (eine Figur, die sich so wenig aus der Zauberflöte, wie Mondschein der Acteur aus dem Sommernachtstraum streichen läßt). Auch jenem geschwätzigen Vogelfänger fällt es nicht ein: Seiner Pansflöte ein oder mehrere Rohrpfeifen einzuschalten, um mit der Zeit eine vollstimmige Octave zu gewinnen. Unter dem Federkleide aber des lustigen Vogel im Gebiete der Wissenschaft steckt zugleich ein loser Vogel. Wenn Herbart von irgend einem Dinge in der wirklichen Welt sagt: »daß in ihm soviel Hinweisung auf das Seyn liege, als dasselbe Schein ist;« so läßt sich von jenem Scheinkleide sagen: daß in ihm so viel Hinweisung auf List und Betrug, als Federn an ihm zu zählen sind, deren keine einzige seiner eigenen Haut entsproßt, dafür aber fremden Häuten ausgerupft worden ist. Wer aber Schein und List liebt, der ist nicht weit von der Lüge; ein Umstand, der den Modephilosophen keineswegs zu einem Gegenstande harmloser Erfahrung macht. Es darf uns daher mit Recht befremden: daß Herbart diesen Charakterzug, der mehr ethisch praktischer Natur ist, an der Modephilosophie nicht zur Sprache gebracht hat, da er doch selbst in jener kleinen Schrift sich beklagt: daß

von derselben Literaturzeitung bereits im Jahre 1811 seine allgemeine Pädagogik einer Kritik unterworfen worden, wiewohl sie bereits vor sechs Jahren erschienen sey; wobei der Recensent es auf die Vernichtung derselben angelegt hatte, ohne alle Berücksichtigung des möglichen Falles: daß der Verfasser derselben in einer Zeit von 6 Jahren seine Ansicht über die Sache geändert haben könnte. In solchem Verfahren aber liegt ein neuer Beweis für die alte Tactik der Modephilosophie: sich gerade die ältesten Schriften der nicht modischen Denker zum Stichblatte auszuwählen, und selbst in diesen nach Belieben Stellen wegzulassen oder hervorzuheben, je nachdem sie grade in ihren Kram passen. Dieser Kram aber ist mitunter sehr verschieden. So kann es einem modischen Speculanten einfallen: Einem Andern das Verdienst, das er sich bereits in der Wissenschaft errungen, wenigstens zur Hälfte anzustreiten, um diese vorzüglichere Hälfte als eine von seinem Scharf- und Tiefblicke entdeckte Insel im Archipel beizulegen. Es könnte dieser Pfiff an den lustigen Einfall jenes kleinen Vogels erinnern, der in dem bekannten Wettstreite unter den Aristocraten im Reiche der Vögel, sich unter

dem Gefieder eines Adlers so lang versteckt hielt, bis dieser von der unübertroffenen Höhe seines Fluges sich wieder zur Erde niederließ; jetzt aber plötzlich mit Geschrei seinen Flug begann und als Preis dafür den Namen Zaunkönig, davon trug. Allein auch dieser Einfall war ein harmloser Schwank, jener Pfiff aber ist ein verblendeter leidenschaftlicher Kniff.

Wer sich davon überzeugen will, der lese die Einleitung zu dem Werke: »Natur und Geist von Dr. Johannes Richers. Erster Theil. Die Grundprincipien der Materie.«

Daß der Verfasser, wiewohl kein Redacteur eines Modejournals, doch zur Sippe der Modephilosophen gehöre, beweist schon der Umstand: daß der theoretische Characterzug nach herbartischer Angabe sich auf ihn ohne Zwang anwenden läßt. Denn auch unser Doctor treibt Liebhaberei mit der sogenannten unmittelbaren Anschauung, und wenn er diese auch in keine directe Beziehung mit der absoluten Substanz (oder der Gottheit) bringt, denn er ist kein Monist; so weist er als Dualist ihr doch zum Gegenstande die relative Natursubstanz in ihrem Gegensatze zum Geiste an, welchem er aber

in jenem Anschauungsgeschäfte keine Theilnahme zuerkennt. Es ergibt sich hieraus zugleich: wie richtig Herbart gesehen, als er voraus sagte: daß jede spätere Modephilosophie schlechter als ihre Vorgängerin werden müsse. Denn daß der Geist die Urmonas anschauen könne, wenn er selber als Monade ein Funke von ihr ist; diese Ansicht ist so dünkelhaft nicht, wie Herbart meint; aber daß der Geist eine wesentlich von ihm verschiedene Substanz unmittelbar, d. h. ohne Mitwirkung seiner Selbsterkenntniß, erschauen werde, dieser Einfall hat wohl den Großglockner menschlichen Dünkels erstiegen. — Doch — hören wir ihn selber, was er überhaupt von der neu-europäischen Speculation hält, die seit Cartesius vom Ich, »als dem absolut Gewissen und Unbezweifelbaren« ihren Ausgang genommen hat. Seite 46 liest man: »der wahre Anfang der Philosophie liegt durchaus nicht im Ich. Denn was den zweiten Punkt (das Zweifeln an Allem) betrifft: so kann und hat man eben so gut an der Wirklichkeit des Ichs als an der des Nichtichs (der Natur) gezweifelt; und der Scepticismus muß (wenn er sich sonst nur vollendet) eben so

gut die Realität des Nichtichs anerkennen, als die des Ichs. Denn zweifelt er an Allem (sey es die Gewißheit des Nichtichs allein, oder die des Ichs mit eingeschlossen); so muß er eben so gut wieder an seinen Zweifeln zweifeln; da das Zweifeln selbst eine Erscheinung ist, die sich dem Sceptiker darstellt. Zweifelt er nun an jeder Erscheinung; so muß er nothwendig auch an dieser, also an seinem Zweifel zweifeln. Hiermit wäre also das zuvor aufgehobene Nichtich sogleich wieder eingesetzt, sanctionirt und so philosophisch begründet.«

»Was nun den ersten Punct die Gewißheit betrifft, so irrt man sich ganz gewaltig, wenn man meint: die Gewißheit des Ichs, als absolut und lediglich durch sich selbst zu besitzen, und deßhalb von ihm aus das philosophiren beginnen zu können; denn das Ich kömmt nur mittelst des Nichtichs zu Sich und nicht ohne dasselbe. Das Finden des menschlichen Ichs ist uno actu (zugleich und zumal) mit dem Finden eines Nichtichs, es wird niemals ohne das setzende Sichunterscheiden von demselben stattfinden noch stattfinden können.«

»Ist daher das Nichtich (durch Zweifeln) zuvor negirt; so ist zugleich das empirisch mit ihm verbundene

Ich ebenfalls negirt und aufgehoben. Mit dem Einen steht und fällt das Andre. Nur mittelst des Nichtichs wird das Daseyn des menschlichen Ichs gefunden.«

»Aber noch mehr! Nicht bloß das Daseyn, sondern auch das Was desselben Ichs wird so genommen, d. h. das Ich findet seinen substanziellen Unterschied und selbsteigenen Gehalt nur und um so mehr, je mehr Es das substanzielle Nichtich (dessen Wesen) von sich unterscheidet.« — Beide Puncte aber endigen in den Schlußpunct als Mittelpunkt der modischen Herzensangelegenheit: daß die wahre Speculation nur von der Natur aus beginne.

Ist nun in diesem ganzen Citate etwas Anderes zu finden, als das, was Herbart »das hohle, flatternde, kecke, plauderhafte Wesen von schlüpfrich glänzenden Ansehen« nennt, welches sich erzeugt bei Leuten, »die vor eingebildetem Wissen immer unfähiger werden, die ursprünglichen Mängel aller menschlichen Erkenntniß wahrzunehmen« *), besonders in dem Falle, »wenn sie

*) Warum nicht auch ihre angestammten Vorzüge? läßt sich fragend hinzusetzen.

irgend ein Anlaß auf den höchsten Gipfel menschlichen Dünkels (der unmittelbaren Gottesanschauung) hinaufgetragen hat.«

Doctor Richers macht in obigem Citate an jener Stelle, wo er mit dem Richtich jede höhere Erkenntniß, und von der Natur aus die Speculation beginnen läßt, das Sprichwort geltend: »Sage mir, mit wem du umgehst, und ich will dir sagen: wer du bist, d. h. am Andern erkenne ich dich erst recht.« Dieses Sprichwort aber sammt seiner Auslegung ist das beste Stichwort auf Ihn selber, der von jeher her, mehr mit der Natur an und außer seiner Individualität als mit seinem Geiste conversirt haben mag. Der Beweis dafür liegt aber in den oben angeführten drei Puncten seines Raisonnements, die wir uns nun genauer ansehen und zuerst mit dem Lieblingspuncte beginnen wollen.

»Mit dem Richtich (Natur) beginnt jede höhere Erkenntniß (Speculation).« Aus welchem Grunde? »Dieß ist um so gewisser, so gewiß die Natur das Erste, die Basis und Wurzel ist. Und wer sein Erkennen nicht mit der Wurzel anfängt, baut so gut auf Sand, als wer seinem Hause kein Fundament gibt, sondern mit

dem Giebel zu bauen beginnt.« Wir wollen jetzt nicht untersuchen: Wie der Verfasser als Dualist die Natur zur Wurzel des Geistes machen könne? Er hat wahrscheinlich dabei übersehen: daß er in demselben Athemzuge den Geist zur Blüthe der Natur proclamirt habe. Aber selbst dann, wenn wir diese antidualistische Ansicht als Wahrheit voraussetzen, müssen wir ihn fragen: Wie er den Geist bei der Naturforschung aus dem Spiele lassen könne, wenn die Natur im Geiste ihr Bewußtseyn durchsetzt? Wer soll denn wissen: Was die Natur sey, wenn es nicht die Sich denkende Natur ist? Gleicht solch ein Naturforscher nicht dem Maulwurf, der den Regenwurm als Natursubstanz verschluckt?

Ein zweiter Grund lautet: »Wer mit dem Ich beginnt, wird niemals einen wahren natürlichen Uibergang in die Natur finden können; eben weil es überhaupt keinen gibt.« Allerdings ist da nichts zu suchen und zu finden, wo es nichts gibt. Warum soll es denn aber keinen natürlichen Uibergang von der Wurzel zu den Blüthenaugen geben, oder warum soll sich dieser alsbald in einen unnatürlichen verkehren, wenn der Forscher dieselben Sprossen hinabsteigt, auf denen die Natur zu

ihm heraufgestiegen ist? Gibt es aber keinen Uibergang von A auf B, so gibts allerdings keinen von B zu A. — Doch darüber wird sich wohl jeder Naturphilosoph zu trösten wissen, der mit Hrn. Dr. Richers »das Wesen (Substanz) der Natur ganz aus Ihr selber, d. h. nicht aus dem Ich ableiten will.« Uiber Etwas aber sollte sich der Dualist nicht trösten: daß er nämlich den Menschen als Vereinwesen von Geistes- und Naturleben bei jenem Uibergange vom Geiste zur Natur nicht in Anschlag gebracht. In der Synthese ist aber der substantielle Gegensatz bereits zum Gleichsatze aufgehoben dadurch: daß das Bewußtseyn jedes Factors zum gemeinsamen Eigenthume erhoben ist.

Ein dritter Grund lautet: »derselbe Denker wird auch keinen Uibergang zum Absoluten (Gott) finden, weil es ebenfalls keinen nothwendigen — vernünftigen, sondern einen freien Gott gibt, d. h. keinen durch Vernunft real Fundamentirten, d. h. keinen, dessen Substanz oder Causalität — Vernunft bildet« *). Wir

*) Von der Fähigkeit des Menschen: »Sich selbst zu loben oder zu tadeln, und hiemit sich entweder anzutreiben oder zurückzuhalten von der Ausführung eines Vorsatzes zu einer Handlung« sagt Herbart: »jene Fähigkeit nennt man

müssen hier dem Doctor als Theologen versichern: daß diese wiederholten Umschreibungen uns doch die unvernünftige Freiheit nicht aufklären konnten, und zwar aus dem Grunde, der in der Grundanschauung des Dualisten von der qualitativen Verschiedenheit Gottes und der Welt und innerhalb dieser — von der qualitativen Verschiedenheit des Geistes und der Natur liegt, vermög welcher keine Qualität der creatürlichen Substanzen von der absoluten Substanz prädicirt werden kann, ohne hiermit zugleich jene qualitativen Verschiedenheiten

---

bald Vernunft bald Freiheit, um deren richtige Benennung wir uns hier noch nicht zu bekümmern haben. Deßhalb sage ich nicht etwa: der Mensch hat Vernunft oder Freiheit; sondern vielmehr: indem wir Jemanden moralisch beurtheilen, setzen wir in ihm voraus die Selbstbeobachtung, Selbstbeurtheilung, Selbstbestimmung." Der Grund hievon, daß diese Voraussetzung bei Herbart nicht zur Setzung unter dem Namen Freiheit wurde, liegt wohl in der damals gangbaren Auffassung der Freiheit, weßhalb diese »das Phantom einer ewig schwankenden Freiheit, in der das Gute immer noch — durch die Möglichkeit des Bösen, verunreinigt werde," von Herbart genannt wurde. (S. 113—307, I. Bd. kl. Schr.) Allein was hilft es, die Ewigkeit in der Schwankung ein Phantom zu nennen; wenn die Schwankung selber von der Empirie nicht als Phantom anerkannt werden kann? Auch ist das Geistesleben deßhalb noch kein gesetzloses, weil Es nicht unter Naturgesetzen steht.

negirt zu haben. Sollte diese Rede zu sehr nach Metaphysik schmecken, so möge er sich an einen Grundsatz der Mathesis erinnern (die der Naturwissenschaft anheim fällt): zwei Dreiecke, die einem Dritten gleich und ähnlich, sind dieß auch untereinander und umgekehrt: wenn sie untereinander ungleich und unähnlich, so können sie in einem Dritten nicht zum graden Gegentheile werden.

Wir stehen nun bei den zwei Puncten, die den Ausgang der Speculation vom Ich bestreiten, und wovon der erste sich mit dem Ich als einem Unbezweifelbaren befaßt. Dagegen lautet die Thesis Richers: »Die Wirklichkeit des Ichs ist eben so wie die des Nichtichs bezweifelt worden und kann bezweifelt werden.« Wie so? »Zweifelt der Sceptiker an Allem, so muß er auch wieder an seinen Zweifeln zweifeln. Zweifeln ist ja eine Erscheinung, wie jede andere; zweifelt er nun an all und jeder Erscheinung; so zweifelt er nothwendig auch an dieser.« — Dieß ist das ganze Argument. Es ist aber in diesem vor allem nicht unterschieden worden zwischen dem Tollhause und dem Schulhause. Dort gibt es allerdings zuweilen Leute, welche die Wirklichkeit ihres Ichs mit dem Ich einer

von den drei göttlichen Personen, oder auch mit der Individualität des Haifisches, der den Propheten Jonas verschluckte, verwechseln. Und doch haben allerdings derlei Narren das Denken in gewißer Beziehung so wenig vergessen, als die Inwohner der Schulhäuser, die keine Narren sind.

Ferner ist in demselben Argumente nicht unterschieden zwischen der Allgemeinheit des Zweifels ohne aller und mit einer Ausnahme. Die Cartesianer aber (nach altem und nach neuem Schlage) sind nur für die zweite Allgemeinheit eingestanden, und beziehen ihre Ausnahme auf den Sich denkenden Geist im Menschen, da dieser keine seiner innern Erscheinungen auffassen kann, ohne den Erscheinenden, d. h. Sich selber als Ursache derselben mitzuerfassen, versteht sich: so lang Er bei sich, d. h. nicht von sich ist.

Endlich ist in demselben nicht unterschieden zwischen dem Selbstbewußtseyn als empirischer Thatsache und zwischen der Verständigung über diese als einer Reconstruction der Genesis derselben. Diese Vermittlungsversuche können allerdings aus mehr als Einem Grunde sehr verschieden ausfallen und deßhalb sowohl unter einander als mit der Sache selber im Widerspruche

stehen, so daß sich diese zu jenem nicht selten verhält, wie das facetirte Insectenauge zum Augapfel, diesem microcosmischen Gebilde am Haupte des Menschen. Aber dieser Zustand ist kein schlechthin nothwendiger, sondern nur hypothetisch bedingt bald von der Einseitigkeit in der Auffassung eines und desselben Gegenstandes von verschiedenen Subjecten, bald von dem metaphysischen Standpuncte, von dem aus, der einzelne den Gegenständen in der wirklichen Welt Bedeutung und Stellung zumißt. Darum werden auch alle Verständigungsversuche, ihr Ende in einem Resultate finden, in welchem sich Gegebenes und Gedachtes gegenseitig decken wird; wenn nämlich jede Auffassungsweise ihre Einseitigkeit und die theilweise Wahrheit der Andern anerkannt haben wird. Aber auch vor diesem Abschlusse ist es noch nach keinem Versuche eingefallen: die Wirklichkeit des Ichgedankens (des Sich als Seyend Denkens) in Zweifel zu ziehen; selbst Jener nicht, der da meint: Gott selber, oder auch die Natur sey es, die im Menschen zu sich gekommen und darum Geist zu nennen sey. Dort wie Hier ist ein Realprincip in das Selbstbewußtseyn hereingezogen, dem es daher unmöglich wird: zu zweifeln an seiner

Realität oder Wirklichkeit; die nun nicht mehr die Wirklichkeit eines bloß jenseitigen, sondern zugleich die eines dießseitigen Princips ist.

Der zweite Punct befaßt sich nun mit der Gewißheit des Ichs als einer absoluten, durch sich allein gewonnenen. Dieser Irthum wird sogar ein gewaltiger genannt und Warum? »Das Ich kömmt nur mittelst des Nichtichs, und nicht ohne demselben zu Sich. Ist daher durch den Zweifel das Nichtich zuvor negirt, so ist hiemit auch das Ich verläugnet und aufgehoben, da dieses mit jenem empirisch verbunden und Eins — ja empirisch von ihm untrennbar ist. Mit dem Einen steht und fällt das Andre.«

Man würde sich aber eben so gewaltig irren, wenn man glaubte: Unser Naturfreund wolle hier unter dem Nichtich die Natur verstanden wissen. Zufolge aber seiner Behauptung: »daß die erste Entwicklung des Ich stets und unumstößlich vom Nichtich ausgehe, und daß, wer dieses aufhebe, mit dem Ich gar nichts machen könne, ersehen wir: daß er das Nichtich (die Natur) gegen das Ichnicht (als zweites Ich neben dem ersten) ausgetauscht habe. Er nennt also jenes Ich

(d. h. jenen selbstbewußten Menschen, durch dessen Einfluß mittelst Sprache ein Menschenkind zum Selbstbewußtseyn geweckt wird), auch ein Nichtich, statt es ein Ichnicht zu nennen, um dieses zu unterscheiden sowohl von der Natur als von dem Menschen, der durch dasselbe zum Selbstbewußtseyn gekommen ist.

Durch den bloßen Verkehr aber mit der Natur kömmt der Mensch nun und nimmer zum Lichte des Selbstbewußtseyns — eine Thatsache, die unbestreitbar ist, auch wenn die Psychologie noch nicht zu dem letzten Grunde derselben vorgedrungen ist. Auch dies ist eine Thatsache: daß zu dem Verkehre mit selbstbewußten Menschen noch etwas im unmündigen Kinde sich einstellen muß, um geweckt werden zu können; und dieß ist das Naturbewußtseyn des Naturindividuums, dieses zweiten Factors im Menschen als Vereinwesen. Aber es wäre gleich gewaltig geirrt zu glauben: daß solch ein bloß naturbewußter Mensch im Verkehre mit der äußern Natur sich zur Ichheit emporarbeiten könne.

Ist aber einmal dieser Gedanke in ihm eingetreten, dann weis er allerdings nicht bloß um sich als Seyenden, sondern auch um das Seyn dessen, der

durch seinen Einfluß jenen Gedanken in ihm geweckt hat; er weiß ferner um die Natur als Bestandtheil sowohl seiner eigenen, als der fremden Persönlichkeit, und endlich sogar um die Qualität des Geistes und der Natur.

Daß zur Deutlichkeit dieser Erkenntniß die Verbindung des Geistes mit einer Naturindividualität (im Menschen) sehr viel beitrage, wer wird dieß in Abrede stellen. Opposita juxta se posita magis elucescunt, sagt ein logischer Weihspruch. Aber ein anders ist's zu sagen: der Gedanke von der Nothwendigkeit der Natur ist das Prius, wie der von der Freithätigkeit des Geistes das Posterius ist; und ein anders ist es: diesen Satz umzukehren; und noch ein anders ist's zu sagen: »Uno actu, d. h. zumal und zugleich kömmt der Mensch zu jenen zwei Wahrheiten.« Denn der Act ist vom Prozesse wohl zu unterscheiden, und nur dieser ist Einer; von jenem aber gibt es mehrere in diesem. Und wenn es auch eine Wahrheit wäre: »daß alle höhern Erkenntnisse aus der Natur, die Speculation aus dem Nichtich hervorgehe« was aber kein Dualist unterschreibt, so lang Er bei Sich ist; so dürfte

doch nicht übersehen werden: daß der höhern Erkenntniß vor allem die Erkenntniß des Höhern nicht abgehen dürfe. Dieses Höhere aber ist im Dualismus der Geist in seiner qualitativen Verschiedenheit von der substanziellen Natur.

Unsre Replik auf die obigen Hauptpuncte ist hiemit zu Ende, und zugleich der Beleg für den theoretischen Characterzug der heutigen Modephilosophie.

Nun aber kann man erst vom Referenten fordern darzuthun: Worin in jenem Belege »das Zusammengelauschte« des Modephilosophen liege, der ja sein Zelt im Centrum aller cursirenden Meinungen aufgeschlagen haben soll. — Sollte denn in der That eine Klage die in mehr als einer Schichte der Gesellschaft kursirt, etwas Unbekanntes seyn, die Klage nämlich über das üppige Wachsthum der Subjectivität und über ihr gewaltsames Umsichgreifen nach allen Seiten hin? Waren es denn nur litterarische Vagabunden und nicht vielmehr Bettelvögte und Nachtwächter im Gebiete der Wissenschaft, die seit Lange her alles Unheil in Kirche und Staat von der subjectiven Methode eines Cartesius herleiteten? weil durch diese allein das Princip des

Abfalls von der göttlichen Auctorität auf alle Gebiete des katholischen Lebens verschleppt worden sey.

Auch hat diese Klage einen tiefern Grund, wenn dieser auch nicht der angeführte ist. Denn etwas haben diese Jeremiasse übersehen: daß Cartesius nur in die Fußstapfen des heil. Augustin getreten, der neben seinem vivo ergo sum noch andere Wahrheiten verkündigte, an denen nur die Epigonen ein Aergerniß nahmen, nicht aber seine Zeitgenossen. Etwas aber werden sie nie übersehen, weil sie es nicht einsehen: daß die frühere objective Methode in der Philosophie, der subjectiven um so gewisser Platz machen mußte; als bereits bei St. Augustin, das credo ut intelligam des spätern Anselmus, seinen Rückzug vor dem intelligo ut credam begonnen hatte in dem augustinischen Satze: Quantulacunque ratio, illa tamen praecedit auctoritatem.

War aber das Verhältniß des Wissens zum Glauben von dem größten Theologen des Occidentes im 5. Jahrhunderte so bestimmt worden; dürfen wir uns wundern, wenn um ein Jahrtausend später, als bereits die objective Methode in der speculativen Theologie mit dem traurigen Resultate einer doppelten Wahrheit geen-

digt hatte, Cartesius mit seinem cogito ergo sum die Auctorität des Geistes und mit ihr zugleich die Einheit der Wahrheit wieder zu Ehren bringen wollte, gegenüber der Reformation, welche um die Auctorität des menschlichen Geistes zu retten, die Auctorität des göttlichen Geistes in der lehrenden Kirche verworfen, und hiermit jene als ausschließliche verabsolutirt hatte.

Darum bleibt es auch ein unvertilgbarer Schandfleck am Philosophen-Mantel eines Dualisten, wenn er in jenen blinden Lärm miteinstimmt, und zum Rückzuge blasen hilft, da er besser als irgend Einer wissen muß: daß der Subjectivitätsschwindel seine Pfahlwurzel in den Monismus (mit oder ohne Transcendenz) treibt. Denn wo Alles im Himmel und auf Erden nur von Einer Substanz getragen wird; da fällt auch dieser nicht bloß alle Subjectivität anheim, sondern diese ist die Verwirklichung von Jener, und steht deßhalb über Jener. Jener Schandfleck ist um so schmachvoller, wenn der Dualist zugleich ein vielseitiger Kenner der Geschichte der Philosophie ist (wie wir dieß freudig von Hrn. Dr. Richers bezeugen), der in der Einleitung zu seinem Werke einen Grundriß derselben entworfen

hat, der bei all seinen Mängeln doch insofern originell zu nennen ist, weil er vom Standpuncte des Dualismus unternommen, ihre großen Epochen vor den Augen des Lesers entfaltet, damit dieser in den Stand gesetzt werde, die Frage: Was hat bisher die Speculation für den Dualismus gethan, sich selber zu beantworten *).

Obige Anerkennung seiner historischen Leistung kömmt dem Referenten um so leichter an, als es grad diese ist, wo der sittliche Characterzug der Modephilosophie ans Licht tritt. Der Abschluß jener Uibersicht bringt nämlich auch die Leistungen zweier Wiener-Notabilitäten zur Sprache, an denen unser Historiker um so weniger vorüber gehen zu dürfen glaubt, »als das Wenige, was Beide (Dr. H. Pabst und A. Günther **) in die Lesewelt gesandt, stärker in der Philo-

*) Siehe die Beilage am Schlusse dieses Aufsatzes.

**) Dr. Richers führt beide Doctoren als Weltpriester auf, was nur halb wahr ist, denn Dr. Pabst war nicht Priester, sondern Doctor der Medicin, als welcher er in der österreichischen Armee im Jahre 1809 Dienste nahm. Er war gebürtig von Lindau im Eichsfelde und hatte in Göttingen promovirt, wo er auch seine Universitätsstudien zurückgelegt.

sophen-Wagschale wiegt, als manche der voluminösen Werke, womit der denkende Geist beladen und belastet wurde; um so weniger ferner, als Beide mit gleichem Ernste und gleicher Tüchtigkeit, allem Pantheismus den Krieg erklären.«

Nach einigen Citaten zum Belege dieses Geständnisses, lenkt der Verfasser auf sein Hauptthema ein mit der Frage: »Was ist nun der Character der Natur und des Geistes? Vernehmen wir zunächst Dr. Papst hierüber.«

Referent war hier mehr als zuvor — bei dem Trompeten- und Pauken-Tusch am Eingange — auf ein Citat aus den Schriften des Verstorbenen gefaßt, fand aber nur Dr. Richers eigene Worte, diese nämlich: »Der Boden, aus welchem, nach Pabst, das Wesen des Geistes und der Natur erwächst, ist der Begriff, d. h. wir sehen keine Genesis des Werdens Beider (der Natur und des Geistes); so daß sich das Wesen derselben, als Resultat eigener Entwicklung derselben herausstellte. Es ist vielmehr gerabezu umgekehrt, und grade so wie bei andern Philosophen. Das Denken fixirt den Begriff (oder das Wesen) des Din-

ges rein aus sich selbst, und hintennach wird dann eine scheinbare Entwicklung (von Natur und Geist) zwar gegeben, aber im Sinne des vorher aufgestellten Begriffes.«

Wir sind weit entfernt: das bekannte: De mortuis nil nisi bene — hier in Anwendung von Seite des Kritikers gebracht zu suchen. Aber ein unauslöschlicher Schmutzfleck bliebe es für Ihn, wenn Er das Gegentheil von jenem Motto deßhalb geltend gemacht hätte, weil der Todte nicht einmal mehr im Stande ist: eine geballte Faust im Sacke (wie man zu sagen pflegt) zu machen, vielweniger aber die geballte Faust Ihm unter die Nase zu strecken. Wohl Ihnen, Herr Johannes! daß Pabst nicht mehr unter den Lebenden weilt. Sie kennen wenigstens aus den oft allegirten »Janusköpfen« die Schärfe seiner Zunge, wie sich denn auch mancher classische Ausdruck in der Beleuchtung pantheistischer Philosophien aus jenem Buche in die Umrisse der Geschichte der Philosophie nach Ihrem Entwurfe eingefunden hat. Was nun Pabst auf jene zuchtlose Inzicht Ihnen geantwortet haben würde, das wissen wir nicht; aber etwas wissen wir

so gut als es Dr. Richers weis: daß Pabst sich die Frage: »Kann dieses Bewußtseyn der Natur im Begriffe, jemals ein Selbstbewußtseyn in der Idee des Geistes werden« auf der Seite 76 beantwortet; nachdem er zuvor das Streben der Natur zum Bewußtseyn nachgewiesen hat in allen drei Reichen der Natur.

Oder glaubt Herr Dr. Richers vielleicht: daß jede nachfolgende Entwicklung in einer Druckschrift, vor der Drucklegung eine bloß scheinbare gewesen seyn müsse? Dann hat er sich selber das Urtheil gesprochen, weil auch er dem 1. Bande seines Werkes den Titel voranstellte: »Die Grundprincipien der Materie« den er consequenter an das Ende des 1. Theiles gesetzt haben würde.

Der erste Mißgriff, der Pabst zur Last gelegt wird, ist also: »Das ganze oder eigentliche Wesen des Geistes ist der Gedanke. Dieser ist das Urphänomen und Offenbarung des Wesens desselben.« Der Kritiker fährt fort: »dem gemäß wird das Wesen der Natur nun sogleich (antithetisch) als Materialität bestimmt. Diese ist das Urphänomen der Natur und Offenbarung des Wesens der Letztern.«

Den Grund von dem innern Zusammenhange dieser zwei Hauptgebrechen finden wir in der Fortsetzung der oben angeführten Stelle: »Alles Denken ist gegensätzlich (antithetisch) und daher auch synthetisch. Pabst (und auch Günther) mußten daher in der Natur und im Geiste eine Synthese sehen, und daher nach der Wesens-Position des einen Factors sogleich das Wesen des Anders bestimmen und zwar jener Position gemäß. Daraus ergibt sich: daß für das zweite Glied des Gegensatzes gar keine Gedanken-Freiheit mehr übrig bleibt; sondern daß das Wesen desselben Gliedes sogleich von vorn herein ihm unterschoben, statt aus ihm gefunden wurde; so daß die ganze Begriffsbestimmung über diese Dinge eine absolut-falsche — ja eine Carricatur der wahren ist; so scharfsinnig auch die logische Dialektik seyn mag.«

An dieser seynsollenden Begründung ist zweierlei mehr als räthselhaft. Erstens fragen wir: Wozu bedurfte der Kritiker der Synthese neben der Antithese in der Denkfunction; da schon das antithetische Moment allein hinreichte, um den Mißgriff zu erklären: die Natur als bloße Materialität, und den Geist allein

als Denkwesen bestimmt zu haben? Auch hat Pabst so wenig wie Günther den Geist als solchen und die Natur als solche, je eine Synthese genannt; wohl aber den Menschen als Vereinwesen und als Complement der großen Antithese, das so selbstständig wie jeder Coefficient in dieser dasteht, da weder die Leiblichkeit des Menschen als normale Fortsetzung der Naturproduction im Thierreiche, noch sein persönlicher Geist als Ableger aus dem reinen Geisterreiche sich denken läßt, ohne mit der unmittelbaren Erfahrung in Widerspruch zu gerathen.

Zweitens ist nichts weniger als einleuchtend dargethan: daß die Bestimmung der Natur als bloße Materie, nothwendig war, um Sie als Gegensatz zum Geiste begrüßen zu können. Dieser Gegensatz stellt sich auch dann noch mit Nothwendigkeit ein, wenn die Materielität der Natur mit der Bestimmung zum Gedanken (Bewußtwerden) aufgefaßt wird.

Freilich darf dann dieses Naturbewußtseyn nicht dasselbe seyn, was vom Geiste als solchem producirt wird. Diese Identificirung aber ist weder von Pabst noch von Günther zu befürchten, da Keiner von Bei-

den für den qualitativen Unterschied von Geist und Natur sich auf den höhern und niedern Grad einer und derselben Erkenntnißfunction (wie die alten Psychologen) berufen hat.

Zum Beweise dient vor Allem die bereits aus Pabst angezogene Stelle. Und es gehört nichts als eine Verblendung aus gekränkter Eitelkeit dazu, eine später bei Pabst vorkommende Stelle mit jener früheren im Widerspruche zu finden. S. 77 lautet jene: »Also, das Selbstbewußtseyn der Natur kann nun und nimmer ein geistiges, d. h. die Begriffsbildung derselben nie eine Ideenbildung — und ihre Selbstanschauung nie ein eigentlicher Gedanke werden« — Dieser letzte Ausdruck konnte den Kritiker höchstens zu dem Tadel berechtigen: das Bewußtseyn der Natur als uneigentlichen Gedanken aufgestellt zu finden, nie aber dazu: denselben Gedanken auf eigene Faust zum gedankenlosen Gedanken herabzusetzen. Ja, jener Tadel konnte auch noch zu der Frage berechtigen: Warum nur der Gedanke der Natur als uneigentlicher bezeichnet werde; da diese Bezeichnung offenbar nur auf einem Vergleiche der Natur mit dem Geiste beruhe, in diesem Vergleiche

aber, selbst der Gedanke des Geistes mit demselben Rechte ein uneigentlicher genannt werden könne; wenn zuvor der Begriff als der eigentliche angesetzt worden. Gerügt könnte endlich noch werden: daß das Bewußtseyn der Natur einerseits ein Selbstbewußtseyn, andererseits aber kein geistiges genannt werde; da doch das Bewußtseyn des Geistes auch als Selbstbewußtseyn ausgezeichnet wird. — Aber selbst diese Rüge hätte doch Etwas übersehen, nämlich den Umstand: daß vom Bewußtseyn der Natur, d. h. nicht von dem ihrer Individuen die Rede ist. Das Bewußtseyn dieser Letzteren aber kömmt nicht so sehr ihnen als dem Naturprincipe selber zu, da dieses in letzter Instanz es ist, das in jenem zum Gedanken auf der Basis der Selbstanschauung vorbringt; so wie denn auch Demselben sowohl das Auge als die gegenständliche Außenwelt, und das Licht zwischen Beiden, als sein Werk anheimfällt.

Dr. Richers schließt nun dieses erste Moment in seinem Ausfalle auf den Dualismus mit den Worten:

»So wollen wir denn gleich im Voraus bekennen: daß auch jene beiden Heroen im Reiche der Philosophie, so wenig das Wesen der Natur und des Geistes be-

griffen haben, als ihre Vorgänger, wenn sie auch die großen Irrthümer derselben glücklich vermieden. Es bleibt wahr: daß Etwas zwischen den logischen und dialectischen Begriffsletttern der Natur und des Geistes geschrieben steht, was keine reine Vernunft a priori zu finden vermag, und was man gerade zuerst und vor allem wissen muß, will man die Natur wie den Geist begreifen und wahrhaft erkennen.« — Aber gleich wahr ist es und zugleich abgeschmackt: Ein Paar Floskeln aus der Zeit des Kriticismus als Feldzeichen sich auf den Sturmhut zu stecken; als ob es kein grünes Eichenlaub mehr auf germanischem Boden gebe!

Wer kann denn — heut zu Tage — Dualist seyn wollen, und noch von der Geschicklichkeit der reinen Vernunft, zwischen den Zeilen und Lettern (von der Natur und dem Geiste geschrieben) zu lesen, auch nur den Mund zu öffnen, ohne ihn zum Lächeln zu verziehen; da dieselbe Vernunft in ihrer apriorischen Reinheit und reinen Apriorität (d. h. als unbeschriebenes Blatt), nicht einmal die Signatur des großen Papiermüllers zu buchstabiren versteht, bevor dasselbe Blatt a posteriori — durch den einfallenden Lichtstrahl —

durchsichtig geworden ist? Der unreinen Vernunft aber des Kritikers scheint in der Lecture der Januskӧpfe — Etwas zwischen die Lettern und Zeilen getreten zu seyn. Es ist der bekannte gute Rath Jacobis, den dieser einst einem seiner literarischen Freunde ertheilte, der sich über die leibigen Resultate der Speculation beklagte. Es bleibe nichts anders übrig, meinte Jakobi, als entweder getrost fort zu philosophiren oder katholisch zu werden, und ein Drittes sey nicht möglich. — Da nun Dr. Richers seinen Gegner Pabst als einen Weltpriester ansieht; so hat Er diesen auch als einen Katholiken vom reinsten Wasser behandeln zu müssen geglaubt, da es mit ihren geweihten Söhnen die Kirche viel genauer nimmt, als mit ihren Layen.

Mag nun der Geistliche sich noch so gewandt in philosophischen Untersuchungen benehmen; er wird es doch nicht (so mag Richers urtheilen) verhüten können oder wollen: Unrath ins Allerheiligste der Göttin Sophia zu verschleppen; wenn er sich nicht entschließt, wie Moses vor dem bekannten Dornbusch, seine Schuhe auszuziehen, weil der Boden, auf dem er steht, heilig ist. Dieser Muthmaßung zu Folge wird auch Dr. Ri-

chers so gewiß dem Untergange des Wiener-Zwillings-gestirns entgegensehen (wenn es Ihm gelingt: Diesem die Nativität zu stellen); als Er den Aufgang seines eigenen Sternes zu erleben sich schmeicheln wird, der wahrscheinlich im Schwerte Orions den Blicken seiner Jüngerschaft sich darstellen wird.

Herr Richers aber kann für diesen Fall von Seite der beiden Wiener versichert seyn: daß Sie sich herzlich freuen werden, wenn Er Ihnen unter tauglicheren Belegen als bisher darlegt: daß Er nicht bloß, wie Sie, die groben Späne, sondern auch die feinen Splitter aus den Augen Ihrer Vorgänger gezogen habe, wie Keiner vor und nach Ihm. Deßhalb möge Er uns auch noch zeigen: welche Fehler an jenen Vorgängern von Dr. Pabst noch nicht erschaut und vermieden worden sind.

Zu diesem Zwecke kehren wir zu seiner kritischen Untersuchung des Dualismus wieder zurück, welche sich nun nach der bisherigen mehr im Allgemeinen gehaltenen Anklage, in eine Specification des corpus delicti einläßt.

Nach Richers ist der Irrthum in der pabstischen Auf-

fassung ein doppelter, ausgesprochen in dem Doppelsatze: »Das Hauptwesen des Geistes ist der Gedanke, und das Nichtdenken ist das Hauptwesen der Natur.« Wir wollen uns zuerst mit dem Geisteswesen befassen. Als Einleitung hiezu läßt sich ansehen, was Dr. Richers an der pabstischen Polemik gegen die hegelische Begreiflichkeit im Gebiethe des Erkennens auszustellen weiß.

Dr. Pabst stellt nämlich die Frage an die Behauptung der Hegelschule: »daß Natur und Geist nur aus einem Dritten (Allgemeinen) begriffen werden könnten,« die Frage nämlich: »Ob es denn so ausgemacht sey: daß es kein anders Begreifen, als das des Besondern aus dem Allgemeinen gebe?« und gibt zugleich die Antwort ab: »die Idee der Natur bildet einen constitutiven Factor des menschlichen Bewußtseyns und darin liegt der Grund: Warum wir (bei dem ersten Wechselverkehr zwischen Natur und Geist) die Natur aus ihrem Gegensatze begreifen, d. h. die Idee von ihr zu gewinnen im Stande sind.« Dagegen stellt nun der Kritiker folgende Frage an Pabst: »Ob denn dieses erwiesen sey: daß es kein anderes Begreifen gebe als das

eines Dinges aus seinem constitutiven Factor? oder — Ob dies nicht vielleicht eine eben so falsche Voraussetzung sey? oder noch allgemeiner: Ob Etwas überhaupt nur deßhalb zu begreifen sey, weil Es einen constitutiven Factor im Bewußtseyn bilde?«

Daß Dr. Richers vor der Hand kein Jawort auf der Zunge hat, sehen wir schon aus der Fortsetzung: »Wie stünde es dann, heißt es, mit dem Begreifen des Widerspruches, des Bösen aller Art? Bilden vielleicht Eisenbahnen, Dampfmaschinen, Kanonen auch einen constitutiven Factor im Bewußtseyn?«

Aber — warum denn nicht? Herr Doctor! Ist denn nicht der Mensch der Erfinder aller dieser Dinge? Setzt die Erfindung nicht das Concept in seinem Ich voraus? Könnte der Mensch Erfinder seyn, wenn er ein purer (antithetischer) Geist wäre, folglich keine synthetische oder zusammengesetzte Größe von Natur- und Geistesleben? — Fragen, wie die Richers, lassen fast befürchten: daß der Dampfkessel in seiner Cerebralmaschine zu stark geheizt sey; denn nur bei einer ungewöhnlichen Schnelligkeit der Gedankenbewegung konnte unser Doctor übersehen: daß Pabst das Begreifen

eines Dinges aus dessen constitutivem Factor nur dann zur Sprache bringen konnte, nachdem er bereits von einem andern Begreifen Erwähnung gemacht hatte. Dieses zweite Begreifen aber befaßt sich mit der Reduction aller Erscheinungen und Thätigkeiten eines Dinges auf seinen Realgrund (Wurzel), aus welchem jene — auf nothwendige oder freithätige Weise — hervorgehen; und dieses Begreifen bildet den graden Gegensatz zu dem ersten, welcher sich mit der Reduction einer Summe von Erscheinungen auf das Gemeinsame in ihnen (als ihren Gipfel) befaßt, und eben deßhalb über das Gebiet der Phänomene nicht hinauskömmt.

Und nur auf jenem Wege des Begreifens gewinnt der Geist im Menschen die Idee von Sich selber, d. h. den Gedanken von Sich selber (als Seyn und wirkenden Seyn), den er in der gewöhnlichen Sprache mit dem Ausdrucke Ich auszeichnet. In der wissenschaftlichen aber erhebt er jenen Gedanken in den Stand der Stammbegriffe, unter dem Namen: Kategorie der Relation. Durch diese Idee aber ist der Mensch zugleich nicht bloß befähigt, sondern genöthigt: für die Erscheinnngen der Natur an ihm und außer ihm den

Realgrund zu suchen und vorauszusetzen, da er jene nicht auf den Geist als Substanz und Causalität beziehen kann; so lang dieser als selbstbewußter weis: was sein ist und was nicht sein ist. Doch — wozu so viel Worte über diese Eisenbahnfrage, da der Fragesteller selber fortfährt: »Und wenn auch Pabst wirklich Recht hätte; wäre denn damit schon die hegelsche Kategorie (des Allgemeinen und Besondern) vermieden? Und Er selbst beantwortet sich diese Frage mit Nein aus dem angeführten Grunde: »weil dann grade das Bewußtseyn die höhere Einheit oder Allgemeinheit von dem Besondern als Natur und Geist wäre, folglich auch jenes Bewußtseyn mit dem Geiste allein nicht identificirt werden dürfte, wie es Dr. Pabst gethan.«

Aber — graduirter Locomotivführer! vergessen sie nicht das bekannte: Festina lente! Es verräth wahrlich! keine gründliche Bekanntschaft mit den Vorgängen im Denkgeiste, wenn man glaubt: der gemeinsame Ausdruck für das geistige und seelische Denken im Menschen (das Wort: Bewußtseyn) sey auch schon die höhere Einheit oder eigentliche Gattung, welche im Geiste und in der Seele ihre Besonderungen

sich verschafft habe. Wenn zwei Köpfe unter Einen Hut gesteckt werden; so ist dieser noch nicht der kopflose Vater von jenen. Aber selbst der wahre Gattungsgedanke ist noch nicht die wahrhafte Einheit. Man kann wohl diese die höhere nennen, aber nur in dem Gegensatze zu einer tiefern, die sich dann zu jener verhält, wie die reale zur formalen Einheit, wie das Seyn zum Wissen um dasselbe (als Bewußtseyn).

Ist aber das Bewußtseyn ein sich denkendes Seyn; so liegt im formalen Begriffe (im Gedanken vom Gemeinsamen (Einen) in Vielen Erscheinungen) unstreitig der Hinweis: daß das reale Eine in der Natur, nicht mehr als numerische Einheit, dafür aber als das Reale in relativer Allheit (als Realallgemeines) vorhanden ist, und daß jene Realeinheit jetzt nur noch als nothwendige Voraussetzung für diese Realallgemeinheit zu gelten hat. Bemerkt kann hier noch werden: daß sich ein dritter Factor im menschlichen Bewußtseyn, weit eher zu jener sogenannt höhern Einheit verwenden ließe. Es ist das Gottesbewußtseyn (der Gottesgedanke) im Menschen, der inseparabel mit dem Ichgedanken des Geistes verbunden ist. Wird aber dagegen Gott vom

Menschen zum Gattungswesen für den Geist und für die Natur erhoben; so stehen diese beiden als Besonderungen (Arten) unter ihm, und verzichten hiermit nicht minder auf ihre qualitative Verschiedenheit, wie auf die Schöpferwürde ihres Gottes, den sie von Nun an, nur als ihren Erzeuger mittelst Emanation vorstellen können. Dazu aber hat sich Papst so wenig herbeigelassen, als dazu: den Geist mit dem Bewußtseyn zu identificiren, was ihm abermal grundlos vorgeworfen wird, und hiermit stünden wir bei der speciellen Beleuchtung seines zweiten Grundirrthums: »Hauptwesen des Geistes ist der Gedanke — das Denken.«

Was steht nun dem Kritiker an dieser Bezeichnung nicht zu Gesichte; (vorausgesetzt: daß sie dem Angeklagten zukomme?) »Allerdings ist das Denken ein Phänomen des Geistes, sagt Richers, aber, wenn Es zur hauptsächlichen ja wesentlichen Manifestation zum substanziellen Phänomen desselben gemacht wird; so ist dies durchaus nur hegelisch und unrichtig. Das ist eben der Fluch aller modernen Philosophie: daß sie alles Substanzielle in einen bloßen Gedanken auflöst.«

Und fürwahr! dieser Fluch würde schwer auf ihr lasten, wenn er sich wirklich nachweisen, und der Philosophie nicht bloß nachgeredet würde. Es wird sich mit dieser Nachrede verhalten, wie mit einer zweiten, die den Dr. Pabst trifft. Bei Ihm soll nämlich selbst der Ichgedanke zu einem bloßen Gedanken herabsinken, da der Gedanke Ich, der eigentliche und Urgedanke im Geiste, der Gedanke per eminentiam sey.« Er setzt hinzu: »Wohl ist es wahr: das Ich denkt, aber deßhalb ist doch die Substanz desselben noch kein Denken. Ja des Ichs Urphänomen ist nicht einmal das Denken. Wer das behauptet, dem ist freilich der Wille und das ethische und religiöse Wesen (worin das Ich sich eigentlich und allein manifestirt) nur ein leerer Schatten, was Pabst gewiß nicht zugeben würde.«

Sehr wahr! aber auch nur deßhalb, weil Er das Denken als wesentliches und substanzielles Phänomen ansah und ansehen mußte, um dem Fluche zu entgehen, den sich die monistische Philosophie dadurch aufgeladen: daß sie der Einen Substanz ihre Bestimmtheit nur im begreiflichen Denken anwies, welches aber ein bloßes Erscheinungsdenken ist. Außer diesem Den-

ken aber fand der Monismus kein zweites in gleicher Selbstständigkeit, da er den Geist nur als die gesteigerte Psyche, folglich auch seinen Ichgedanken (die Idee) nur als den gesteigerten Begriff behandeln konnte. In einem Systeme aber, wo dem Geiste seine Stelle bloß auf dem Gebiete der psychischen Subjectivität angewiesen wird, die sodann auch an der Außenwelt ihre einzige Objectivität besitzt, in solch einem Systeme kann endlich dem dritten Factor im Selbstbewußtseyn (dem Gottesgedanken) auch nur die Stellung zukommen: als das Eine Realprincip für beide und in beiden Hemisphären zu existiren. Mit andern Worten: Gott kann hier nur als Weltseele oder Weltgeist gedacht werden.

Obige Anklage hat also eine doppelte Seite: Denken ist nicht das Urphänomen. Dieses aber ist der Wille des Geistes. Ihre Begründung hat sie in folgenden Worten: »Denken ist kein Urphänomen, weil Es nur ein Abstractum ist und kein Concretes, am wenigsten ein Reales, eine Substanz ist. Denn Denken setzt ein Denkendes, d. h. eine Person als seine Substanz und daher eine persönliche Substanz voraus.«

Und wer wird läugnen: daß das Denken, abstrakt gefaßt, d. h. von seiner Grundlage isolirt werden könne. Aber eben diese Abstraction setzt das Concretum voraus oder die persönliche Substanz.

Und hier müssen wir unsern Psychologen fragen: Ob die Substanz als solche schon eine persönliche sey, oder ob sie erst zur persönlichen werde, und wodurch sie dieses werde — d. h. ob durch Denken und durch was für ein Denken, oder durch einen andern Vorgang?

Wird Er den Muth haben, uns darauf zu antworten: Es gibt Substanzen, die als persönliche ursprünglich von Gott gesetzt d. h. erschaffen sind? Diese Antwort würde uns nicht befremden; da die Unmittelbarkeitstheorie immer noch ihre Anhänger zählt.

Aber auch die Freunde der Vermittlung sind keine abgesagten Feinde der Unmittelbarkeit. Sie unterscheiden sehr wohl die ursprüngliche Bestimmung einer Substanz von der Verwirklichung derselben, an welcher aber das Realprincip sich selbst betheiligt; da die Unbestimmtheit an ihm nicht aufgehoben werden kann zur Bestimmtheit — ohne alle Selbstbestimmung (so weit

diese bei einer geschaffenen Substanz möglich ist). Diese Selbstbestimmung ist daher auch von der ursprünglichen Qualität der Substanz abhängig, welche sich schon in dieser Selbstbestimmung geltend machen wird. An dieser Stelle haben wir es bloß mit der ursprünglichen Unbestimmtheit des Geistes (mit ihm als Seyn an sich) zu thun, der zum bestimmten Seyn (zum Fürsichseyn) erfahrungsmäßig nur durch den Einfluß eines bereits selbstbewußten Geistes gelangt.

Diese Einwirkung von Außen her, soll sie zum Eindrucke werden, setzt im unbestimmten Geiste eine Empfänglichkeit dafür und zugleich eine Fähigkeit zur Gegenwirkung auf die Einwirkung voraus, welche Fähigkeit im Falle eines factischen Conflictes in Thätigkeit übergeht, und somit auf diese Weise wie zur Wahrnehmung des Eindrucks so zur Beziehung desselben auf seine beiden Coefficienten wird.

Mit dieser doppelten Relation nach Innen und nach Außen entsteht zugleich das, was Denken heißt. So verschieden sich nun jene Relation im Principe sich gestaltet; so verschieden fällt auch das Denken aus. Ist nämlich das Realprincip ein Ganzes an sich, eine

Monas (d. h. nicht bloß ein Theilganzes oder Bruchtheil eines größern Ganzen); so wird Es nicht bloß den Eindruck auf Sich als den Träger desselben, und nach Außen hin — auf den Gegenstand, von dem die Einwirkung ausgegangen — beziehen; sondern in jener Beziehung nach Innen wird Es die zwei Momente seiner ursprünglichen Entzweiung als Eigenschaften Seiner selbst, von Sich als dem immanenten Träger derselben unterscheiden, der jene Eigenschaften als seine eigenen Unterschiede besitzt und darum sich zugleich im Gegensatze zu diesen als Einheit und als eine, durch sie bestimmte, Einheit erfaßt, und diese Einheit mit dem Worte Ich bezeichnet.

Wenn nun auf diese Weise im Geiste der Ichgedanke (das Sich als seyend Denken) entsteht; so ist das Denken allerdings nicht das Urphänomen des Ichs, ja nicht einmal streng genommen das Urphänomen des Geistes, da Es als Schlußmoment im Relationsprozesse nothwendig andere Momente, nämlich die seiner ursprünglichen Differenzirung — zur Voraussetzung hat.

Wird aber diese Voraussetzung, sammt dem Schlußmomente in der Relation, zur Totalität zusammengefaßt; so läßt sich allerdings der Ichgedanke als Urphänomen des Geistes aufstellen; dem Ich aber (dem selbstbewußten Geiste) würde die denkende Betrachtung (die Selbstverständigung über diesen innern Vorgang) als Urphänomen zukommen.

Wie steht es nun mit dem Willen als Urphänomen? Es ist nicht zu läugnen: daß die ursprüngliche Reaction des Geistes als Gegenwirkung auf den äußern Eindruck, als Wollen bezeichnet werden muß; wenn der Unterschied zwischen diesem Momente der Bethätigung und dem vorangehenden als Reception (Irritation) festgehalten werden soll.

Aber dieses Wollen ist kein beabsichtigtes freithätiges, weil es unwillkürlich sich einstellt, wiewohl im weitern Verlaufe desselben, der Geist als ein Princip sich offenbart, welches von dem Naturprincipe in den thierischen Individuen sich wesentlich unterscheidet. Diese nämlich bringen nie vor zur Unterscheidung der ursprünglichen Scheidungsmomente von dem Träger derselben, durch welche Unterscheidung (wie wir darge-

than) die Substanz allein »zum Ich« wird. Unser Kritiker kann schon daraus ersehen: daß Wir nicht abgeneigt sind, den Willen als Urphänomen gelten zu lassen, aber nur im uneigentlichen Sinne, weil jener Wille eben noch kein freithätiger ist. Dieser aber tritt erst ein nach dem Ichgedanken und zwar auf folgende Weise: Dieser Gedanke (oder was dasselbe ist, das Selbstbewußtseyn des Geistes) hat zu seinem Inhalte eben die Selbstständigkeit (die monadische Existenz) des Geistes und hiermit zugleich die wesentliche Verschiedenheit von der Seele, dem Principe seiner Leiblichkeit. Zu diesem Inhalte aber ist der menschliche Geist (wie bereits bemerkt) auf unwillkürliche Weise gekommen. Derselbe Inhalt tritt daher zur Selbstständigkeit des Geistes in ein eigenthümliches Verhältniß, nämlich als Anforderung an den sich als selbstständig Wissenden: den unfrei gefundenen Inhalt, freithätig zu erhalten und hiermit Sich selber in seiner ursprünglichen Würde zu behaupten, und jeden Zwiespalt zwischen Selbstbewußtseyn und Selbstbethätigung zu verhüten.

In jener Anforderung wird also das Sichwissen des Geistes zum Gewissen, zum Sollen für das Wol-

len des Geistes, dem er als freithätiger entsprechen aber auch widersprechen kann.

Einen von diesen zwei Willensacten muß der Geist setzen, die Wahl aber zwischen Beiden ist sein eigenes Werk, das nur Er, und Niemand für ihn vollziehen kann. In dieser Vollziehung liegt der eigentliche Wille des Geistes. Es ist dieser Wille nicht etwas apartes neben der ursprünglichen Reaction, er ist diese selbst; aber nicht mehr in der Form der Absichtlosigkeit und Unwillkürlichkeit, sondern der Freithätigkeit im Lichte, der Einsicht und Absicht. Und wenn Dr. Pabst den Ich-Gedanken das En kai Pan des Geistes nennt und hinzusetzt: daß in jenem sich auch die substantielle Freiheit des Geistes offenbaren müsse; so könnte diese Aeußerung nur dann ein Tadel treffen, wenn die Offenbarung der substantiellen Freiheit im Ichgedanken für die erste und letzte aufgestellt würde, oder wenn der zweiten ihre Wurzel nicht in der ersten angewiesen würde. Der Kritiker aber commentirt jene Stelle mit folgenden Worten: »Wohl ist es wahr: daß es keine Freiheit ohne Denken gibt noch geben kann; allein, wenn die Freiheit wieder nur in dem Gedanken ihre

Substanz (oder substantiellen Träger) finden soll; so ist das abermal eben so verkehrt. Denn vor allem ist die Freiheit auch hier nur ein Abstractum, und setzt eine Person voraus, deren Wesen ein freies ist, und die das Moment der Freiheit als ein Accidenz ihrer Substanz an sich trägt, und diese Person ist sodann auch denkend, aber nicht bloß denkend, sondern vielmehr ist das Denken nur eine Sequenz aus dem reellen Grunde, nicht aber der Grund selbst.«

Jene Umkehrung wäre allerdings eine verkehrte Welt im Gebiete der Wissenschaft mit demselben Rechte zu nennen, als in den Gebieten des gewöhnlichen Lebens, wenn etwa hier die Rosse auf dem Kutscherbocke figurirten oder Meister Langohr die Rolle des Schooßhündchens bei der Dame seines Herrn übernommen hätte. Die Freiheit als solche ist so gewiß eine Abstraction, als sie ursprünglich die immanente und inseparable Qualität der Substanz, nicht aber die Accidenz derselben ist. Denn zur Accidenz gehören nur die freithätigen Erscheinungen, in denen jene Qualität, als ursprünglich mögliche, sich verwirklicht. Das Ansich von und vor dieser Freithätigkeit ist ja eben die Freiheit, welche

in jener sich aufgeschlossen, und deßhalb auch aus ihr von uns erschlossen werden kann. Accidenz aber wird sie genannt, weil es nicht in der Macht einer creatürlichen Substanz liegt: Sich durch sich allein zu differenziren, ihre Unbestimmtheit durch sich allein aufzuheben; sondern für diesen Vorgang auf ein fremdes Daseyn angewiesen ist, wodurch die Bestimmbarkeit durch Selbstbestimmung, nothwendig den Einschlag der Zufälligkeit (der Accidentalität) erhält.

Ferner ist auch das Denken nur eine Sequenz aus dem Realgrunde; aber dieser ist noch keine Person, sondern er wird durch das (Sich als Seyend) Denken, vorerst zum Ich; dieses aber im Verhältniß zu dem andern Ich aufgefaßt, wird sodann Person genannt.

Der Kritiker beschließt diesen Abschnitt seiner Anklage mit den Worten: »Soll also das Grundmoment eines freien Wesens hervorgehoben werden; so ist es der Wille und nicht der Gedanke, obschon dieser Wille kein gedankenloser, sondern ein denkender zugleich und zumal ist. Ja bloßes Denken und bloßer Gedanke hebt sogar die wahre Freiheit auf. Denn das Denken will selbst noch beherrscht seyn oder vielmehr

einen Herrscher über sich haben; wenn anders das freie Wesen nicht der Sclave seiner eigenen Gedankenjagd werden soll. Sollte das Gesagte einer Bestätigung bedürfen, so sehe man nur auf unser gegenwärtiges Geschlecht, und man wird, wenn man nicht blind ist, finden: daß Es (zum Theil wenigstens) zum furchtbarsten Sclaven des Götzen geworden, den Es so hoch verehrt, des Gedankens nämlich, dieses Tyrannen des 19. Seculums, dem es bereits die heiligste und beglückendste Freiheit des sittlichen und religiösen Lebens geopfert.«

Auch wir wollen unsre bisherige Gegenrede mit der überflüssigen Bemerkung zum Abschlusse bringen: Nicht darum hat sichs gehandelt: ob Gedanke und Wille zugleich und zumal existiren, sondern darum: ob dieses gegenwärtige Zumal ein ursprüngliches gewesen. Dies läugnet aber der Kritiker selber, weil er dem Willen die Priorität vor dem Gedanken vindicirt, der folglich auch erst nachher mit dem Gedanken sich paart, um kein gedankenloser zu heißen. Nach unserer Darstellung aber geht das Wissen dem Gewissen, und dieses als Sollen dem eigentlichen Wollen voran und im

Wissen liegt zugleich das Element der Reaction das später ins Wollen übergeht.

Was nun ferner seine Apostrophe an das Geschlecht unserer Zeit betrifft, so wird wohl der Kritiker sich nicht darüber ereifern, wenn das Geschlecht viel Muthwillen aber wenig Gedankenmuth darin finden sollte; vor allem bei genauerer Untersuchung: Wie denn das bloße Denken dazu komme, die Freiheit aufzuheben? Weil Jenes einen Herrn über sich haben will, wenn die bloßen Denker nicht Sclaven ihrer eigenen Gedankenjagd werden sollen, dieser Grund klingt zu rund. Jener neue Herr also würde die Denk-Freiheit aufheben, damit diese nicht die Denker tyrannisire. Diese hätten also blos den Herrscher nicht aber die Knechtschaft gewechselt. Was ist aber damit gewonnen? Wer ist der neue Herr? Ist es der zornmüthige Jehova, oder der gemüthvolle Vater der Menschen, der den qualvollen Tod seines eingebornen Sohnes lieber erträgt, als den ewigen Tod von Millionen freier Creaturen? — Allerdings ist der Mensch nicht frei, (wird unsere Generation sagen) wenn er einen Herrn für sein Denken gefunden hat, der über diesem steht. Aber eben deß-

halb hat das Geschlecht der Gegenwart jene scheinheilige Freiheit für die wahre hingegeben. Es hat sich nämlich einen Herrn gesucht, der unter dem Denken und seinen Vertretern steht. Es ist das absolute Prius alles Daseyns und Denkens im Universum. Es war einst Alles in Einem, jetzt aber ist Es das Eine in Allem, denn es gibt, wie nur Ein Seyn, so auch nur Ein Denken in allen Denkenden — aber in unendlicher Mannichfaltigkeit. In dieser aber lassen sich doch zwei Epochen leicht unterscheiden. Es gab nämlich eine Zeit, die sich jenes absolute Prius als persönliches Wesen vor aller Weltwerdung vorstellte, welches auch nach der Weltwerdung in dem Besitze seiner unerreichbaren Persönlichkeit blieb, und als allmächtige Gnade angebethet wurde. Es fiel daher Keinem ein: Ihm gegenüber, seine Willensfreiheit in Theorie und Praxis geltend zu machen.

Diese Zeit aber neigte sich zu ihrem Ende, als sich das Geschlecht die Frage: Warum sich der allgenügsame Gott doch zu einer Weltschöpfung entschlossen habe, dahin beantwortete: daß Er dies gethan zu seiner Selbstvollendung. Wurde diese dann, als eine in der

Welt vollzogene, gedacht; so konnte sie nicht mehr als eine der Welt vorangehende vorgestellt werden. Was dieser Welt voranging, war nichts als das blinde Urseyn (dasselbe absolute Prius) das deßhalb zur Welt geworden, um zum Lichte und zum Auge heranzuwachsen in der Menschenwelt. Diese ist von nun an in ihren großen Geistern die göttliche Vorsehung, die zugleich die Zügel der Weltregierung führen. Das ganze Geschlecht steht da als ein emancipirtes von der Herrschaft Gottes, und sollte dies ein Frevel seyn, wie Manche behaupten; nun so ist dieser Niemand Andern zu imputiren, als dem absoluten Prius, das ihn an Ihm selber vollzogen hat.

Dies wird die Antwort des Geschlechts unserer Zeit seyn, wenn Es überhaupt das Schweigen nicht vorziehen sollte auf eine Anklage, die sich selber verurtheilt hat. Jene aber hat ihre Grundlage handgreiflich im begreiflichen Denken in seiner Ausschließlichkeit. Denn nur der Geist im Menschen ists der da denkt, im Thiere aber nur empfindet, und in den tieferen Gebieten weder jenes noch dieses vermag. Wird nun vielleicht der Kritiker diesem Monismus gegenüber

sich auf den Grundgedanken des Dualismus berufen, der (um mit Dr. Pabst zu reden) der Natur ihr Bewußtseyn im Begriffe, dem Geiste aber das seinige in der Idee vindicirt? Gewiß nicht! denn er hat auch jetzt noch die Keckheit, die alte Lüge mit neuen Worten zu wiederholen: »Wenn nun die Freiheit des Geistes also bestimmt wird (daß sie nämlich ihre Substanz im Gedanken besitzt); ist es ein Wunder, wenn es von der Unfreiheit der Natur (bei Pabst) heißt: daß der Grund derselben in ihrem Nichtdenken liege; welcher negative Grund aber nicht dadurch etwas Positives erhält, daß hinzugesetzt wird: oder in ihrer Materialität (d. h. statt in ihrem Nichtdenken).«

Allerdings, setzen wir hinzu, ist es ein Wunder im Reiche des Gedankens (das nur auf die Rechnung einer ignorantia docta zu schreiben ist) wenn der Grund sowohl der Freiheit als der Unfreiheit verwechselt wird, mit dem Grunde der Freithätigkeit sowohl wie der Nothwendigkeit. Denn der Grund der freien wie der unfreien Substanz ist Gott der Schöpfer, der Grund der Freithätigkeit und der Nothwendigkeit ist die Qualität der Substanz, die als eine freie

sich offenbart in der willkürlichen, und als eine unfreie in der nothwendigen Bethätigung.

Und hiemit wären wir bei der zweiten Hälfte des specificirten corpus delicti angelangt: »das Hauptwesen der Natur ist das Nichtdenken.«

Hier müssen wir vor Allem den Locomotivführer abermal aufmerksam machen auf die ungewöhnliche Schnelligkeit seiner Gedankenfahrt, die da macht: daß er nicht im Gedächtnisse behalten kann, was er vor einem Augenblick gesehen und ausgesprochen hat. Wir haben so eben vernommen: daß der negative Grund der Unfreiheit der Natur, das Nichtdenken derselben sei, und daß dieser negative Grund keineswegs zum positiven werde, wenn statt des Ausdruckes Nichtdenken, der andere, Materialität, gebraucht werde. Man sollte nun allerdings vermuthen: daß der Kritiker nichts dagegen einwenden würde, wenn die Negativität in eine Positivität umschlüge. — Allein das gerade Gegentheil lesen wir auf einer frühern Seite. Hier tadelt der Kritiker: daß die logisch negative Bestimmtheit der Natur in eine positive (als Materialität) sich verwandle; und er tadelt es deßhalb: »weil die Natur als Negation des

Geistes nur eine rein negative (folglich keine positive) Bestimmtheit erhalten könne.« Er setzt noch hinzu: »Um die negative Eigenschaft der positiven gleichsetzen zu können, hätte Pabst zuvor auf dem Boden der Natur eine Untersuchung einleiten müssen, um zu erfahren: Worin das positive Wesen der Natur bestehe; dies würde ihn sodann in den Stand gesetzt haben auszumitteln: Ob die positive mit der negativen Bestimmtheit congruent sey oder nicht. Ohne jene Untersuchung ist jene Gleichsetzung eine grundlose. Nun aber zeigt die wirkliche Untersuchung: daß die Natur keine Negation des Gedankens, und daß mit dieser negativen Bestimmtheit ihr positives Wesen noch gar nicht gefunden sey.«

Sollen wir nun etwa dieser denkscheuen Redseligkeit abermal wiederholen: was Pabst unter der Negation des Gedankens als Naturbestimmtheit verstanden hat und allein verstehen konnte? Sollen wir ihr vorlesen, was sie selber gelesen haben muß (wenn sie auch außer den Januskӧpfen sonst nichts gelesen hätte): daß nämlich das Erscheinungsdenken der Natur (auf der Stufe ihrer sinnbegabten Individualisirung) ohne allem Seyns-

gedanken, von ihrer Materialisirung zunächst herrühre, und daß Pabst diese letztere als eine Veräußerung des Naturprincips characterisirt habe, d. h. als ein Vonsichkommen desselben durch die ursprüngliche Entzweiung desselben auf Kosten seiner Realeinheit als Monade *)? Ein Realprincip — welches seit seiner ursprünglichen Differenzirung aufgehört hat, Monade zu seyn — weil diese in eine Vielheit auseinander gefallen ist, das kann sein Zusichkommen (seine Subjectivität zu der jede Substanz berufen ist) nur noch in einer Verinnerung des Veräußerten, d. h. in einer formalen Einheit des vielfach gestalteten Daseyns gewinnen; und umgekehrt wo diese Einheit als Gedanke sich herausstellt, da kann sie auch nur begriffen werden, aus jenem Vorgange ursprünglicher Entzweiung des Princips. Jene

*) In einer spätern Arbeit geht Dr. Pabst sogar so weit: die substantielle Entzweiung der Natur, als eine von Gott ursprünglich gesetzte aufzustellen. Wir verargen es Niemanden, der diese Ansicht einer contradictio in adjecto beschuldigt, denn eine differenzirt gesetzte Substanz ist nicht die Setzung Einer, sondern Zweyer zusammengehöriger Monaden. Siehe die Einleitung zur Schrift: „Adam und Christus." Wien, bei Wallishauser. 1835.

formale Einheit als Einerleiheit findet sich zunächst im Gemeinbilde (Schema) der Einbildungskraft, und später im logischen Begriffe, dem Gedanken von dem Gemeinsamen in einer Summe von Erscheinungen als relativer Allheit.

Man muß diesen Gedanken im Menschen (wo er zu Stande kömmt) das Bewußtseyn der Natur nennen, weil er formale der Reflex ist von dem Real-Einen in Allem was die Natur als Totalität constituiren hilft.

Dr. Richers mochte nun von dieser Verständigung über die Bedeutung der Materialität im Naturleben halten was Er wollte; sagen durfte und konnte Er doch nicht: »Nichtdenken ist das Hauptwesen der Natur und in der Materialität kömmt jenes zu keinem positiven Momente.« Das positivere Moment ist freilich das Bewußtseyn, das Zusichkommen des Vonsichkommens. Da aber das Princip selbst im Vonsichkommen schon das Zusichkommen, auch ohne factischen Gedanken, anstrebt; so ist auch Jenes nie ohne allen positiven Einschlag.

Dr. Pabst hat seinem Richter gegenüber nur Einen Fehler begangen, den nämlich: daß er die Antwort auf

die Frage: Was die Natur sey? nicht »auf dem reinen Boden der Natur« gesucht hat. Solch einen Mißgriff aber verzeiht kein Naturphilosoph, der, wie Richers, den Ausgang vom Geiste in der Speculation lächerlich macht. — Deßhalb kann sich auch Referent die Mühe ersparen, seine Randglossen noch auf Consequenzen auszudehnen, die der Kritiker aus den Hauptpuncten seiner Anklage zieht.

Statt dessen möge Dieser unsern Dank nicht verschmähen, den wir ihm dafür zollen: daß er dem Theologen nicht hat entgelten lassen, was er an dem dualistischen Philosophen auszustellen wußte. Es gehört nämlich seit einiger Zeit zur Wiener-Modephilosophie: Im Theologen keinen Philosophen zu suchen, oder, wenn sich Dieser zufällig in Jenem vorfindet, den Philosophen nur im uneigentlichen Sinne gelten zu lassen, d. h. als einen »ohne Liebe zur Wahrheit um der Wahrheit willen«. Kurz: Er passirt als ein ciceronianischer Redner pro domo sua. Es hat dieses Benehmen seinen Grund theils in der monadistischen Grundansicht von der Philosophie als Metaphysik, in ihrem Verhältnisse zur Theologie als Religionsphilosophie ohne Metaphysik;

theils in der Ansicht Meister Herbarts von der Kirche. In einer Anmerkung zu der oben angeführten Stelle aus der Schrift über seinen Streit mit der Modephilosophie, liest man, S. 53: »Die Kirche ist eine unschätzbare Wohlthat für den Menschen; nur nicht in Hinsicht der Speculation. Dieser frommt einzig die völlige Unbefangenheit des Mathematikers; aber keinerlei Bestreben — für oder wider eine Sache zu reden.« In einer Note ist nun allerdings kein Platz für die Beweisführung: daß jene Unbefangenheit dem Theologen als Philosophen nicht zukommen könne; aber jene fehlt auch dort, wo der Meister seine Behauptung von der Kirche rechtfertigt aus dem Grunde: »weil Sie das Band ist, welches die Menschen auch da noch zusammenhält, wo durch irgend ein Unglück der Staat schon ohnmächtig zu werden beginnt, oder selbst zu Grunde gegangen ist.« (Wie dies am isrealitischen Volke zu sehen ist.) Die Unbefangenheit des Math. ist allerdings eine völlige, weil sie eine seltene Naivität zur Schau trägt, da ihre gerühmte Evidenz bloß auf Voraussetzungen ruht. — Die Sache aber, wofür die Kirche und ihre Wissenschaft einsteht, ist das zweite Fundament für den rhodi-

schen Coloß der Speculation, der seinen linken Fuß auf den Boden der Natur des Menschen, den rechten aber auf den der Geschichte seines Geschlechtes" gestellt hat.

Zu obigem Danke mag sich nochmals der Glückwunsch für das Gedeihen des neuen Unternehmens gesellen. Dr. Richers hat nämlich sein Werk über den Dualismus, als ein bändereiches angekündigt, wovon vier Bände allein der Naturphilosophie gewidmet sind, die übrigen sechs oder acht der Geistesphilosophie, von denen wieder die letzten Theile wesentlich theologischen Inhaltes sind, als Untersuchungen über die heilige Schrift.

Daß es uns mit diesem Glückswunsch eben so ernst ist, wie mit jenem Danke, mag Dr. Richers aus folgender Bemerkung zu einer Stelle im Vorworte ersehen. »Da die heilige Schrift die absolute Wahrheit enthält, sämmtliche Naturwissenschaften aber auf Irrwegen wandeln, so ist die nothwendige Folge hievon: daß beide in Widersprüche miteinander gerathen; in meinem Systeme aber wird sich eine völlige Harmonie zwischen Schriftforschung und Naturkunde herausstellen.« — Diesem Versprechen wird ohne Weiters die Gegenwart aufs Wort glauben, und doch dem Resul-

taten seiner theologischen Forschung keinen Glauben schenken, wovon aber der Theologe im Naturphilosophen die Schuld allein zu tragen hat. Denn nur Vertrauen findet wieder Vertrauen, wie ein gutes Wort überall einen guten Ort findet. Der Pessimist aber — auch in der Wissenschaft — hat kein Vertrauen zu seiner Zeit, in der er lebt und forschet; woher soll nun dieser das Vertrauen zu Ihm kommen? Etwa von der proclamirten Voraussetzung: daß in der Bibel absolute Wahrheit liege?

Von der Voraussetzung als solcher freilich nicht, kann Richers der Theologe erwiedern; aber die Voraussetzung wird zur Setzung werden.

Sey es! und doch wird Ihm die Zeit dasselbe zur Antwort geben, was er dem Dr. Pabst vorgeworfen, wie wir gehört, nämlich: daß die Setzung eine hineingetragene sey.

Wenn aber das geschriebene Wort Gottes, absolute Wahrheit in sich trägt, warum soll das ungeschriebene, schon in der Schöpfung ausgesprochene Wort, ohne absolute Wahrheit seyn? und warum soll der Geist, wenn er sich im Denken findet, nicht auch die absolute Wahr-

heit in sich mitfinden: daß er Creatur und Gott Creator ist?

Ist nicht vielmehr die Vermittlung dieser beiden Offenbarungen (in Natur und Geschichte) zur Einheit absoluter Wahrheit, die Eine große Aufgabe aller Weltweisheit gewesen, die aber nur dann ihrer Lösung nahe steht, wenn jede der beiden Offenbarungssphären vom menschlichen Geiste so selbstständig als möglich untersucht und erforscht wird, so daß man diesem von beiden Seiten her, nie mit Fug und Recht den Vorwurf machen kann: Er sey mit einer Voraussetzung ans Werk gegangen. Das Endresultat erfolgt dann von selbst für jedes gesunde Auge, von dem die Schrift sagt: »Wenn dein Auge licht, so ist auch dein ganzer Leib licht«; nicht aber wenn es schalkhaft ist. Nur wenn beide Offenbarungen sich gegenseitig decken, gewinnt der Geist für die Gewißheit des einen Inhaltes, noch die Sicherheit durch den andern. In der Einheit aber der Gewißheit und Sicherheit liegt der Silberblick der Absolutheit. Nur unter Anerkennung gegenseitiger Selbstständigkeit zwischen Philosophie und Theologie (Wissen und Glauben) kann eine Ehe Beider eingeleitet werden, von der sich sagen

läßt: Sie sey im Himmel geschlossen. Der Forscher aber, der anders hierüber denkt, darf sich wohl fürchten: daß ihn ein Urtheil treffen könne, wie solches der Dichter des Sommer-Nachttraumes, dem König Theseus über den Acteur, der den Mondschein spielte, in den Mund gelegt: »Aus dem winzigen Lichte seiner Schlauheit kann man schließen: daß der Mond im Abnehmen sey; jedoch aus Höflichkeit, und der gesunden Vernunft gemäß, müssen wir die Zeit abwarten.«

Zur Seite 270. Dr. Richers schließt die Geschichte der vorchristlichen Speculation mit den Worten: »Dualismus — und zwar der unauflösbare oder absolute — von Materie und Geist, das ist also der geistige Grundzug, und das Grundbewußtseyn aller alten Völker, und mit diesem Erbtheile des Geistes beginnt die neue, die christliche Aera.« — Eingeschaltet wird noch: »Von Israel, dessen wir bisher absichtlich nicht erwähnten, aber werden wir später ausführlich reden.« Richtig! Uiber jenem Grundzuge aber war die Aufgabe einer **Versöhnung** des Gegensatzes nicht zu übersehen, weil sich mit der Lösung derselben, sowohl **Aristoteles**, als der spätere **Plotin** befaßten; wenn sie auch Keinem von Beiden gelang.

So erblickte Aristoteles jene Vermittlung zwischen Geist

und Materie (nach seiner Bezeichnung: reine Form und reine Materie, diese als Ansich des Stoffes) in der Gesammtnatur und in dieser vorzüglich wieder im Menschen. Dieser war (nach ihm) nicht bloß der Zweck derselben und die concentrische Einheit ihrer drei Entwicklungsstufen; sondern zu dieser Einheit (als Seele) trat noch hinzu die göttliche Intelligenz (das Denken — die Vernunft) die das Eigenthümliche der menschlichen Seele war und deßhalb den Menschen auf eine höhere Stufe über die drei früheren hinaus hob. — Allein diese Ausgleichung der zwei Factoren des großen Gegensatzes im Menschen, stand im Widerspruche mit der Grundansicht des Philosophen von der Gesammtnatur, vermög welcher Ihm diese ein ewiges stufenweises Formwerden der Materie galt. Der Gegensatz von Materie und Form war also hier ein fließender, in der Weise: daß die Seele, wie sie im Verhältniß zum Körper, dessen Form ist; so gewissermaßen im Verhältnisse zur Vernunft (als Form der Form) wieder zum Stoffe wurde. In der aristotelischen Anthropologie dagegen nahm die Seele (des menschlichen Leibes) nicht diese Stellung ein. Sie ging nämlich nicht als relativer Stoff (für die Intelligenz) in diese als Form über, d. h. Seele wurde so wenig zum Geiste, als der Geist zur Seele; sondern beide standen bei aller Wechselwirkung selbstständig neben einander.

Der intelligente Geist wurde eben so passiv bestimmt von den Empfindungen der Seele, die er sodann zu Vorstel-

lungen und Begriffen bearbeitete; wie die Seele vom Geiste durch diese Begriffe passiv bestimmt wurde. Die menschliche Intelligenz beruhte demnach auf einer ursprünglichen Actualität, war also keineswegs die Entelechie des Leibes, sondern lebte unabhängig von dieser, als göttliche Vernunft, die deßhalb auch noch fortbesteht, während die Seele, als Resultat des organischen Leibes, mit diesem untergeht.

Dieser Widerspruch aber zwischen der Anthropologie und Physik, hat seinen Grund in der Theologie des Aristoteles. Der absolute Geist war hier bloß theoretische Vernunft ohne practische Thätigkeit, weil diese einen noch unvollendeten Zweck voraussetzt, der eben durch sie vollendet werden soll. Außerweltlich und unbeweglich ging Gott auch fast nicht ins Weltleben ein; und da zugleich die Materie (das Ansich aller Stofflichkeit) nie ganz Form wird; so zeigt sich hier schon der unversöhnbare Dualismus zwischen dem absoluten Geiste und der Materia prima, der dann seinen Schatten auch in die Anthropologie hinüber wirft. Dies über den ersten Versuch. — Der zweite ging von Plotin, dem Vater des Neuplatonismus in der christlichen Aera aus.

Er bestand darin: daß er einerseits den qualitativen Gegensatz von Geist und Materie im Weltganzen und den von Geist und Seele in der Menschenwelt, in einen bloß quantitativen umsetzte; anderseits aber den bisher quantitati-

ven Gegensatz von Gott und Weltgeist, in einen qualitativen verwandeln wollte, und dies dadurch, daß er Gott als ein drittes Princip außer und über dem Weltganzen aufstellte. Jene Verwandlung gelang ihm auch, weil er sie auf dem Wege der Emanation (der Ausströmung oder Ausstrahlung) versuchte; die andere aber mußte ihm mißlingen, weil er hier die Emanation nicht los werden konnte; so sehr er sich auch bemühte: Gott als ein vorweltliches und jenseitiges Wesen von allem Weltinhalte rein zu erhalten, da die Emanation nicht gedacht werden kann, ohne ein Emanirendes als Princip und ohne ein Emanirtes als Product seiner Thätigkeit anzusetzen. Aus diesem Benehmen erklärt sich die Unentschlossenheit in der Annahme eines Namens für den Gedanken von Gott. Er nannte diesen bald den Uiberseyenden, weil Gott weder Energie noch Leben seyn sollte, bald den Undenkbaren und Unaussprechlichen, weil er nur geschaut werden könne, bald das Eine und doch nicht das Erste, weil er Gott als solchen ohne Relation vorstellte, und doch mußte er sich wieder zu dieser Relation entschließen, wenn die Weltprincipien als die theils unmittelbaren, theils mittelbaren Producte seiner emanirenden Thätigkeit gelten sollten. So war ja die Vernunft in der Welt, das Abbild und das Werk des Ureinen, dieses also ihr Urbild; die Weltseele Werk und Abbild der Weltvernunft mit der Bestimmung: die intelligible Welt der Ideen (diesen Inhalt der Weltvernunft)

äußerlich darzustellen. Sie war die Bildnerin des sichtbaren Weltalls, wozu sie aber der sinnlichen Materie bedurfte, die daher in der Reihenfolge der Emanation das Letzte und Unterste war, das von ihr selber ausgeflossen, und deßhalb das Unbestimmte und Nichtseyende hieß. — Aus alle dem geht hervor: daß der antique Dualismus sich wider den Willen Plotins in einen Monismus verkehrt hatte, zu dem sich Aristoteles nie bekannte. Unverkennbar ist auch der Einschlag orientalischer Ideen, wie die des außerweltlichen Gottes und seiner schöpferischen Macht; gleichen Ursprung verräth der sittliche Ernst der durch diese Weltansicht, mit der Miene eines Würgengels, hinzieht; denn unerreichbar ist Gott für den Gedanken, erreichbar nur für den Willen in Selbstverläugnung bis zur Selbstvernichtung der Ichheit, wodurch aber der Geist die Vereinigung mit Gott eingeht, und in dieser Ihn erschaut, wie Er ist. — Aus beiden Momenten erklärt sich auch der Einfluß des Neuplatonismus auf die Kirchenlehrer, vorzüglich auf Origenes im Oriente, und auf St. Augustin im Occidente. Ohne Voraussetzung jenes Einflusses ist auch die Weltansicht eines Scotus Erigena unerklärlich, den man mit Recht den Vater des mittelalterlichen Pantheismus nennt.

Aus der Nichtbeachtung aber dieser Ausgleichungen erklärt sich ein zweites Gebrechen, welches in der Behandlung der nachchristlichen Geschichte der Speculation vorkömmt. Unter jener Voraussetzung konnte sich Dr. Richers nie die

Aufgabe stellen, auszumitteln: Was das Christenthum für die Ausbildung jener Vermittlung geleistet habe? (wenn dieses auch nur als Lehrgebäude aufgefaßt wird, wie sich dieses aus den Selbstgeständnissen des Stifters über seine Persönlichkeit und seine Schicksale, und später aus den Verständnissen seiner Jünger über jene Aussagen zusammengesetzt).

Wie in der berühmten Nacht von Corregio, alle Beleuchtung in diesem wunderbaren Gemälde vom Kinde Jesu als dem Lichte der Welt ausgeht; so geht auch vom Christenthume ein neues Licht für jene Vermittlung aus — vor allem schon deßhalb, weil Es die Grundgedanken Israels von dem Verhältnisse Gottes zur Welt — in sich trug, wodurch sich dieses Volk von allen Völkern der Erde unterschied und auszeichnete, und dessen Einfluß, wie gesagt, schon im Neuplatonismus sich bemerklich macht. Dieses Licht aber geht aus von der welthistorischen Bedeutung der Persönlichkeit Christi, weil diese als die Erwartung aller Völker, von den heiligen Urkunden seines Volkes verkündet wurde, auf welche Christus selber zur Begründung seines Selbstgeständnisses sich berief in den Worten: „Forchet in der Schrift, sie zeugt von Mir!" Man mag nun dem prophetischen Character jener Schriften was immer für eine Deutung geben, mit dem Christenthume (auch nur als Lehrsystem aufgefaßt) gewinnt selbst die Wissenschaft ein

neues Object und ein neues Fundament für ihre denkende Betrachtung.

Es war von Nun an nicht mehr die Natur als Weltganzes mit Einschluß des Menschen, jener ausschließliche Gegenstand; sondern zu ihr gesellte sich jetzt noch die Geschichte der Menschheit, als Weltgeschichte.

Von nun an erst konnte der Mensch vollkommen verstanden werden, da dieser ebenso unter dem Einfluß des Geschickes seiner Gattung, wie unter dem der Mutter Natur steht. Von nun an erst war eine speculative Betrachtung der Weltgeschichte möglich und wir finden den ersten meisterhaften Versuch ihrer Darstellung schon in der (viel zu wenig beachteten) civitas Dei St. Augustins.

Der wissenschaftliche Mensch war also nicht mehr bloß an den gewöhnlichen Naturmenschen, sondern zugleich auch an den Idealmenschen in der Zeitenfülle angewiesen. Und wie immer auch Dieser verstanden werden mochte; stets mußte doch dieses gewonnene Licht seine Strahlen in das Gebieth der Anthropologie entsenden, und nach dem Bekannten: homo sum, humani nihil a me alienum esse puto, sich wirksam erweisen. — Hiemit aber darf nicht in Abrede gestellt werden: daß auch die bereits wissenschaftlich gewonnene Selbstverständigung über den Normalmenschen, seinen Einfluß auf das Verständniß über den Idealmenschen ausgeübt haben werde, und dieß schon deßhalb, weil die ur-

sprünglichen Aussagen über die Persönlichkeit Christi sich wohl vor Allem mit der Totalität der in ihr vereinigten Lebensprincipe, und mit der sittlichen Bedeutung derselben für das ganze Geschlecht, nicht aber mit der Analyse der einzelnen Elemente zu befassen hatten. Und hier lag eben der Punct, wo die gangbaren (platonischen und aristotelischen) anthropologischen Ansichten sich Geltung verschaffen konnten, wie dies auch die Geschichte des Dogma, hinlänglich bezeugt. Nie aber konnte diese Geltung zur Restauration derselben in ursprünglicher Reinheit sich erheben; so lang die christlichen Ideen ihnen zur Seite standeu, die den absoluten Gegensatz von Geist und Natur, durch die Idee der Creation, nie wieder zur Herrschaft im Reiche der Gedanken kommen ließen. Wenn z. B. der Apostel Johannes Christum das Wort nennt, das Fleisch geworden ist, oder wenn der Apostel Paulus Christum als den zweiten Adam bezeichnet; so handelt es sich dort eben so noch um die Beantwortung der Frage: Ob das Fleisch der ganze Mensch sey? wie hier um die einer andern Frage: Was nämlich der erste Adam durch Gott gewesen sey.

Und selbst bei der Antwort, die Paulus hierauf gibt, (der erste Mensch war eine lebendige Seele, der zweite aber ist ein belebender Geist) ist die weitere Frage: Ob jene Seele als solche ohne Geist, den ersten Menschen constituirte, keine überflüßige. Die jedesmalige Antwort aber vom Standpuncte der antiquen Philosophie aus, konnte nur entweder

eine platonische oder aristotelische seyn, und so erklärt sich hieraus schon ungezwungen der vorwiegende Einfluß des Aristoteles auf die Lösung der Probleme in der Theologie des Mittelalters, weil nämlich die Vermittlung des antiquen Gegensatzes durch Ihn in einer Synthese bestand, die mit der Dualität der Naturen in Christo sich immer weit besser vertrug, als die monistische Vermittlung im Platonismus jeder Art. Was jenem Einflusse zu Gute kam, war der Umstand: daß mit der Verurtheilung des origenistischen Irrthums in einer Particular-Synode durch K. Justinian (541), auch der neue und alte Platonismus in Mißcredit gerieth, und daß jener Verurtheilung die 5. General-Synode (553) beistimmte.

Es erklärt sich ferner: daß bei der im Laufe der Zeit tiefer gehenden Erfassung des aristotelischen Dualismus der qualitative Unterschied zwischen Geist und Seele im Menschen, sich nicht auf die Dauer halten konnte; da die Bestrebungen der Materie, Form zu werden, keineswegs Ihr als solcher, sondern dem geistigen Principe in Ihr, folglich dem absoluten Geiste (Gotte) vindicirt werden mußten; wobei man sich aber in der Auffassung der wirklichen Welt zu einer Art neuplatonischen Monismus als Semipantheismus, entschließen mußte — mit dem Unterschiede dieser neuen von der alten Art: daß diese, als Emanation von Oben nach Unten, eine Depotenzirung des Absoluten, jene dagegen als Emanation

von Unten nach Oben eine Potenzirung des Absoluten in die Wissenschaft einführte. Sollte nun bei derlei Reconstructionen die Idee der Creation doch noch beibehalten werden; so konnte sie ihre Anwendung nur noch im Gebiethe der reinen Materie finden. — So standen sich also im Mittelalter die Idee der Creation und die der Emanation feindselig einander gegenüber als Principien der Speculation. Darf man es nun mit den mondsüchtigen Anbetern der Scholastik läugnen: daß diese mit einer doppelten Wahrheit endigte, einer theologischen, die zugleich eine philosophische Unwahrheit, und einer philosophischen, die zugleich eine theologische Unwahrheit war?

Darf man es ferner einem Cartesius als Weltschuld anrechnen, wenn er, um jenem Halbpantheismus und diesem Dualismus (der Wahrheiten) zu entgehen, den Gedanken faßte: Jene Himmelsleiter zu zerbrechen und dafür den Dualismus auf eine neue Weise festzustellen? Sein Werk blieb freilich hinter der Idee zurück. Es blieb aber auch dasselbe Werk nach einem Zeitraume von fast zweihundert Jahren, abermal hinter der Idee zurück, als nämlich Kant von den monistischen und monadistischen Ausläufen der cartesischen Bestimmung des Gegensatzes im Weltdaseyn genöthigt: den Prozeß der bisherigen Speculation abermal abbrach, um diesen von vorn an neuerdings zu beginnen; denn die alten Ausläufe in Spinoza und Leibnitz, kehrten auch jetzt wieder

in Hegel und Herbart, wenn sie auch genialer concipirt und dialectischer realisirt auftreten. Deßhalb ist auch Hegel der durchgeführte Aristoteles und Plotin zu nennen, insofern Er den absoluten Gegensatz von Geist und Materie als einen relativen durch Umschlag des Geistes in sein Gegentheil; den Geist im Menschen aber, als Form der Seele, durch ihre Steigerung zum Geiste, gewann.

Der oben angedeutete Einfluß der antiquen Anthropologie auf die christliche Theologie, wird aber von Dr. Richers in seinem Grundrisse der Geschichte fast nur als Baggatelle behandelt. So liest man S. 11. »Mit der Jubelbotschaft Euch ist heute der Heiland geboren, entstand ein anderer Kampf in den cultivirten und historischen Völkern (als der wissenschaftliche). Es war der um die Annahme oder Ablehnung des Weltheilandes, und die Grundfrage der alten Welt (über Geist und Materie) trat zunächst lang in den Hintergrund — nach der gelungenen Uiberwindung des Gnosticismus und Manichäismus. Bei den Streitigkeiten über das christliche Dogma von den zwei Naturen in Christo war Veranlassung genug, auf jene Grundfrage Rücksicht zu nehmen (wenn Wir nicht sagen sollen: daß man auf diese vor Allem hätte Rücksicht nehmen müssen, bevor man an das erwähnte Dogma ging). Wir übergehen daher die Speculation der Kirchenväter und Scholastiker, weil sie jene Frage, wenn

nicht ganz ablehnen, so doch nur flüchtig berühren. Erst als sich die Scholastik überlebt und das Morgenroth einer neuen philosophischen Zeit erglühte, wurde auch jene Grundfrage wieder wach." — Und nun kömmt unser Historiker zuerst auf Telesius, Jordano Bruno und endlich auf Cartesius zu reden.

Es ist wahrlich ein origineller Einfall: mit Umgehung der Scholastik sich auf eine Würdigung des cartesischen Dualismus einzulassen (um nicht zu reden vom Mysticismus der sogenannt deutschen Theologie vor den Tagen der Reformation und nach derselben von der aus jener hervorgegangenen deutschen Philosophie, auf welche Richers sich doch gleichfalls einläßt). — Es ist wohl möglich: daß ihm über diesen Einfall noch eine Röthe aufgeht, die ihn an die ausgebliebene oder unterdrückte Schamröthe erinnert über jene Aeußerung in der so eben angeführten Stelle, die das Dogma an den antiquen Dualismus verweist.

Vor der Hand hat der erste Einfall einen zweiten hervorgerufen, als Würdigung des cartesischen cogito ergo sum! Sie lautet S. 18: „Dieser Satz ist nun allgemach so trivial geworden, daß Wir hoffen: ihn sogar durch die Schuljugend unserer Zeit (der er wie ein Evangelium verkündet wird) über kurz oder lang zum Auswandern ins Reich der Irrthümer genöthigt zu sehen." Denn das Den-

ken ist nach Richers nichts weniger als „die Urthat des Geistes, da die Substanz desselben eine ethische und religiöse ist.“

Hoffen Sie nur Herr Doktor! Hoffen und Harren macht Manchen zum Narren! Was Sie hoffen, könnten Andere fürchten; wenn sie nicht aus der Geschichte der Speculation wüßten: daß sich regelmäßig der übermüthige Wille gedankenlos an denselben Tisch setzt, an welchem sich kurz zuvor das begriffliche Denken erbrochen — um dasselbe Spectakel abermal und schneller aufzuführen, sintemalen jener Wille wohl ein großes Maul, aber einen kleinen Magen, gleich einem Kinde besitzt.

Sinnstörende Druckfehler.

S.	33	Z.	5	v.	oben statt: die, lese: der.
»	40	»	2	»	» » denkendes, lese: denkenden.
»	49	»	2	»	» » rein, lese: unrein.
»	69	»	8	»	unten statt: Einsicht, lese: Einheit.
»	71	»	1	»	oben statt: einer, lese: seiner.
»	»	»	6	»	unten setze nach dem Worte: Individualität, — als Wesen.
»	90	»	2	»	unten ist die Ziffer 6 zu streichen.
»	91	»	1	»	oben statt: lassen, lese: läßt.
»	95	»	9	»	unten statt: sie, lese: Sie.
»	111	»	5	»	» » aus derselben, lese: ihr.
»	142	»	6	»	oben statt: schlechtsinniges, statt: schlechthinniges.
»	165	»	2	»	» » oder, lese: der.
»	174	»	10	»	» » die, lese: als die.
»	183	»	11	»	» » persönlichen, lese: dreipersönlichen.
»	226	»	6	»	» » Bewußtsein, lese: mit Bewußtsein.
»	232	»	6	»	unten statt: Reitzen, lese: Reitzendsten.
»	256	»	5	»	oben statt: genommen, lese: gewonnen.
»	285	»	8	»	» » Seyn, lese: Seyn als sich denkendes.
»	»	»	»	»	» » um dasselbe, lese: um das Erscheinen.

